جامعـــــة القاهـــرة
كليـــة دار العلـــوم
قسم الفلسفة الإسلاميـة

الفكر الأخلاقى عند فخر الدين الرزاى

(ت: ٦٠٦ هـ)

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير

إعداد /
الحسين عبد الفتاح جادو عبد الفتاح

إشراف /
الأستاذ الدكتور / حامد طاهر

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم
ونائب رئيس جامعـــــة القاهـــرة

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۞ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾

[سورة الشمس ، الآيات ٧ — ١٠]

شكر وعرفان

لا يسعنى إلا أن أتقــدم بخــالص الشــكر إلى أســتاذى الجليــل **الأستاذ الدكتور/ حامد طاهر**، أســتاذ الفلســفة الإســلامية بكليــة دار العلوم، ونــائب رئيــس جامعــة القــاهرة، الــذى تفضــل – رغــم مسئولياته الكثيرة – بالإشراف على هذا البحــث، وكــان لتوجيهاتــه الحكيمة الفضل الأكبر في خروج البحث على هــذا النحــو.

واعترافًا بالجميل، ووفاء بالعرفان، أدعــو الله – عــز وجــل – أن يجزيه عنى وعن طلاب العلم خير الجــزاء، إنــه نعــم المــولى ونعــم النصير.

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه،أما بعد:

فقد حث الإسلام على طلب العلم، وجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة، وإن العلم المقصود هو العلم النافع الذى يهذب السلوك ويسمو بالنفس وينهض بالمجتمع، وبدهى ألا ينهض مجتمع بدون أخلاق، أو تتحقق لأفراده السعادة إذا لم يعرفوا السبل الموصلة إليها.

ولما كان التمسك بالأخلاق الفاضلة من أهم سبل السعادة التى هى غاية الغايات ومطلوب كل إنسان كان البحث فى حقيقة الأخلاق وكيفية تكونها والمؤثرات فيها والأسس التى تستند إليها والمعايير التى توزن بها وكيفية اكتساب فاضلها واجتناب خبيثها أمراً ضروريًّا ؛ لأنه ما من فضيلة إلا وللعلم نصيب فيها، وما من رذيلة إلا وللجهل حصة فيها، ثم إن العمل بالفضائل لا يكون تامًّا إلا إذا كان قائمًا على العلم ؛ وذلك لما ثبت من أن العلم مبدأ والعمل تمام، والتمام لا يتحقق بلا مبدأ .

ومما يزيد من أهمية البحث فى مجال الأخلاق أن الأوساط العربية والإسلامية فى العصر الحديث لم تول الدراسات الأخلاقية على المستوى الفلسفى العناية اللائقة بها، حيث وقر فى نفوس الكثيرين أن حل المشكلة الاقتصادية – وحده – كفيل بحل المشكلة الأخلاقية، وكأن التفكير فى الأخلاق مجرد ترف فكرى لا موضع له فى عهد الأزمات.

صحيح أن هناك عدداً كبيراً من المفكرين والمثقفين يدركون أهمية الأخلاق ودورها فى النهوض بالمجتمع إلا إنهم يعلنون دائماً أن المهم فى الإصلاح هو القدوة والمثال لا الأحاديث والأقوال، وكأن الصلة منبتة بين الواقع والبحث فيما ينبغى أن يكون، أو كأن القدوة يمكن أن توجد دون معرفة بما ينبغى أن يكون.

ومن الأسباب التى تدعو إلى الاهتمام بمجال الأخلاق أيضاً أن الإنسانية فى هذا العصر مبتلاة بعلل أخلاقية خطيرة تهدد وجود الإنسان على ظهر البسيطة، وذلك على الرغم مما تحقق من تقدم فى الجانب المادى.

ومن أهم مظاهر هذه العلل الأخلاقية فى عالمنا المعاصر

١) الظلم والطغيان اللذان يمارسان من جانب الدول القوية ضد الدول الضعيفة مع محاولة تبرير ذلك السلوك الشائن الذى يتنافى مع الأخلاق ومع الأعراف والمواثيق الدولية بأن رعاية مصالح تلك الدول تقتضى هذا السلوك، وكأن الغاية تبرر الوسيلة فى جميع الأحوال.

٢) الصراع الطائفى والعنصرى الذى قد ينشب بين أبناء هذه الدولة أو تلك لمجرد اختلاف انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو اختلاف ألوانهم أو أجناسهم التى ينحدرون منها.

٣) الصراع الطبقى الناجم من استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، حيث ينقسم الشعب إلى فئة مستغلة تملأ بطونها بمطايب الطعام إلى درجة التخمة وجيوبها بالمال إلى حد تنوء به تلك الجيوب، وفئة كادحة لا تحصل إلا على ما يسد الرمق.

٤) انتشار الرشوة والفساد والمحاباة والمحسوبية فى معظم المعاملات اليومية دون خجل أو خوف من تأنيب الضمير.

٥) عدم مراعاة القواعد الدينية والأخلاقية فى التعامل مع البيئة، والحرص على تحقيق المصالح الآنية دون الأخذ فى الاعتبار الآثار الخطيرة المترتبة على هذا السلوك والتى قد تفضى فى نهاية المطاف إلى اندثار معظم الكائنات على هذا الكوكب بما فى ذلك الإنسان.

٦) الإباحية الجنسية والاختلاط الحيوانى غير المشروع مما أدى إلى الضعف والخور وانتشار الأوبئة والأمراض التى لا يرجى لها شفاء .

٧) ضعف الوازع الدينى والأخلاقى وانعكاس الآثار السلبية الناجمة عن ذلك على كافة مظاهر الحياة .

إن هذه العلل الأخلاقية لا يمكن علاجها إلا بمقاومة الأسباب المؤدية إليها والتى يأتى على رأسها :

١) جهل الإنسان أو تجاهله لحقيقته والغاية من وجوده وموقعه فى هذا الكون، والمهمة المنوطة به، والعاقبة التى تنتظره إذا قصر فى أداء رسالته فى هذه الحياة .

٢) فصل الدين عن الدولة واعتقاد شرذمة من مدعى الفكر والثقافة بأن الدين مجرد طقوس أو شعائر تؤدى داخل دور العبادة، وأنه لا يمكن النهوض بالمجتمع إلا بتنحية الدين جانباً واقتفاء أثر الغرب فى كل شئ !

٣) الغزو الثقافى غير الأخلاقى الذى تسهم فيه – إلى حد كبير – وسائل الأعلام الأجنبية المقروءة والمسموعة والمرئية حيث تنقل بعض الأفكار الهدامة بزعم حرية الفكر، وتبث ما يثير الشهوات الحيوانية، وتعرض الروايات البوليسية التى تعلم الإجرام . وللأسف الشديد يقضى العديد من أبناء أمتنا الساعات الطوال فى متابعة هذه الأمور .

٤) انتشار فلسفات معتلة تقود فى أغلب الأحيان إلى الإلحاد والانحلال الأخلاقى اللذين يؤديان – بدورهما – إلى الفوضى والإباحية والهدم والعنف والصراع والتدمير .

٥) الضعف العام فى التربية الأخلاقية الناشئ من فقدان القدوة فى بعض الأحيان، وتراجع دور البيت والمدرسة فى غرس القيم والفضائل فى نفوس الأبناء فى معظم الأحيان .

ومن الأسباب الهامة التى تجعل البحث فى مجال الأخلاق أمراً ضرورياً – أيضاً – أن الإنصاف يقتضى تفنيد الدعاوى القائلة بأن الفكر الإسلامى جاء خالياً من الفلسفة الأخلاقية، وأن انشغال المسلمين بالكتاب والسنة صرفهم عن كل نظر فلسفى فى الأخلاق، وأنهم اقتصروا فى المجال الأخلاقى على الحكم والأمثال القصيرة والكلمات العامرة بمعانى الحكمة فى الحياة.

وتحقيق هذا الهدف لا يكون إلا بقيام المهتمين بالفكر الإسلامى بالتنقيب فى التراث الإسلامى والخروج على الرأى العام العالمى بصفة عامة والرأى العام الغربى بصفة خاصة بالعديد من البحوث الجادة التى تبرز دور المسلمين فى الفلسفة الأخلاقية، وتؤكد أصالة ما جاءوا به فى هذا الصدد، وتظهر أن التفلسف فى مجال الأخلاق لم يكن حكراً على اليونانيين وحدهم، وأنه لا يلزم تطابق الفلسفة الأخلاقية الإسلامية مع الفلسفة الأخلاقية اليونانية فى المنهج لأن كل أمة لها عقليتها وعبقريتها وفلسفتها، والقول بغير ذلك تحكم غير مقبول .

هذه هى أهم الأسباب العامة التى تدعو إلى الاهتمام بالبحث فى مجال الأخلاق، أما الأسباب التى تكمن وراء اختيار الفكر الأخلاقى عند فخر الدين الرازى بالذات ليكون موضوعاً لهذا البحث فتتلخص فيما يأتى :–

أولاً : أن شخصية الرازى لها وزنها وأثرها فى الحياتين العقلية والروحية فى الإسلام، ولم لا ! فقد كان الرازى صاحب عقلية ممتازة وقريحة صافية وحافظة مستوعبة، وقد شهد له بذلك من لم ترد لهم شهادة، فها هو محيى الدين بن عربى شيخ الصوفية فى عصره يعترف فى إحدى رسائله إليه بجودة تصانيفه وبما أيده الله به من القوة المتخيلة وبما تتخيله من الفكر الجيد[١]، وها هو القفطى يصفه بأنه بذ القدماء فى الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة [٢]، كما يقول عنه صاحب معجم الأدباء : "إنه اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره من أمثاله، وهى : سعة العبارة، والقدرة على الكلام، وصحة

---

(1) انظر رسالة الشيخ محيى الدين بن عربى إلى الإمام الرازى ص ١ وما بعدها ضمن مجموعة رسائل ابن عربى.
(2) انظر القفطى، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩١.

الذهن، والاطلاع الذى ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة والذاكرة التى تعينه على ما يريد فى تقرير الأدلة والبراهين "[1].

ثانياً : اهتمام الرازى نفسه بالتصنيف فى علم الأخلاق، حيث خصص له كتاباً وصفته بعض كتب التراجم بأنه من الكتب المبسوطة فى علم الأخلاق، فضلاً عن تعرضه لقضايا الأخلاق فى ثنايا كتبه المتنوعة وخصوصًا فى تفسيره الكبير المعروف بمفاتيح الغيب.

ثالثًا : عمق الفكر الأخلاقى عند الرازى، وقدرته على التحليل والمناقشة لأغلب التيارات الفكرية التى حفلت بها البيئة الإسلامية فى عصره .

رابعاً : أن منهج الرازى فى معالجة قضايا الأخلاق كان متميزاً، حيث غلب عليه الجمع بين العقل والنقل معاً، وسيطر عليه الطابع الجدلى الذى لا يسلم للمخالفين بالنتائج التى تستند إلى مقدمات يعوزها الدليل .

وليس هذا فحسب، بل إن الرازى كان يتبرع للخصوم بإيراد الشبهات التى يغفلونها ويسعى فى إبطالها بكل ما أتيح له من الأدلة النقلية، والعقلية البرهانية، والإقناعية التى تقترب فى قوتها إلى حد كبير من الأدلة العقلية البرهانية حتى يخلص إلى تقرير المطلوب على نحو لا يستطيع معه الخصم سوى التسليم الكامل بالنتائج التى تم تقريرها.

و لم يكن اهتمام الرازى بنقد وتمحيص أدلة السابقين عليه والموافقين له فى المذهب أقل من اهتمامه بإبطال أدلة الخصوم فضلاً عن اهتمامه بإيراد الأدلة التى لم يوجد مثلها عند غيره.

يضاف إلى ذلك أن الرازى لم يغفل الاستدلال بما رآه صحيحاً من الأدلة لدى أهل التصوف والتى لم يهتم بها كثير من فلاسفة الإسلام رغم أنها لم تكن مجهولة فى ذلك الحين .

ولا شك أننا نحتاج فى عصرنا الحاضر إلى هذا المنهج المتكامل الذى يهتم بالجانب العقلى إلى حد كبير، ويستعين فى الوقت ذاته بالأدلة النقلية والإقناعية والصحيح من الأدلة الصوفية، وذلك لأن الاعتماد على أسلوب الوعظ وحده فى تقديم المبادئ الأخلاقية قد فقد تأثيره إلى حد كبير على الإنسان المعاصر الذى لم يعد يقبل إلا ما يقتنع به العقل فى المقام الأول.

---

(1) ياقوت الحموى، معجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٦.

خامساً : أن إبراز الفكر الأخلاقى عند فخر الدين الرازى يعكس مدى التطور الذى لحق الفكر الأخلاقى عند الأشاعرة، حيث كان الرازى متكلماً أشعريًّا رائدًا فى مزج الفلسفة بعلم الكلام وما يتصل به من علوم يأتى فى مقدمتها علم الأخلاق .

سادساً : أن دراسة الفكر الأخلاقى عند الرازى تعكس إلى حد كبير مدى التقارب بين المدرسة الأشعرية والمدرسة الاعتزالية فى عصر الرازى فى قضايا الأخلاق وما يتعلق بها كما هو الحال – مثلا – فى قضيتى التحسين والتقبيح وحرية الإرادة الإنسانية .

أما المنهج المتبع فى البحث فهو المنهج التحليلى النقدى المقارن الذى يركز على الأفكار فى المقام الأول مع تفسيرها ومناقشتها كلما اقتضى الأمر ذلك، والكشف عن تناسقها أو عدم تناسقها مع التيار الفكرى العام للرازى نفسه، ثم نقد ما يستحق النقد من تلك الأفكار، والوقوف على أرجح الأقوال وبيان سبب الترجيح، مع عدم إغفال مقارنة الأفكار التى يطرحها الرازى مع نظيراتها فى الاتجاهات الأخلاقية الأخرى – كلما تطلب الأمر ذلك – بهدف الكشف عن مدى الأصالة الفكرية التى تمتع بها الرازى فى مجال الأخلاق، أو نقله عن الآخرين وتأثره بهم، ومن ثم لم يكن اللجوء إلى المنهج التاريخى إلا بالقدر الضرورى لتحقيق هذا الهدف .

ولكى تأتى الدراسة فى الشكل المناسب الذى يفضى إلى الأهداف المرجوة منها والذى يقتضيه المنهج السابق تم تقسيمها إلى مدخل وثلاثة أبواب وخاتمة .

المدخل يتناول حياة الرازى وثقافته ومصنفاته ومنهجه العلمى العام وموقف العلماء منه [1].

أما الباب الأول فيتناول حقيقة الأخلاق وماهية الإنسان عند الرازى ويشمل ثلاثة فصول :

الفصل الأول يبحث فى مفهوم علم الأخلاق عند الرازى، وموضوعه، وكونه وصفيًّا أو معياريًّا، وموقعه من قسمى الحكمة النظرى والعملى ووظيفته وفائدته، وعلاقاته بالعلوم الأخرى .

---

(1) تم عرض هذه النقطة عرضاً موجزاً لأن هناك من عالجها بالتفصيل فى أبحاث سابقة :
انظر مثلاً:
- د/محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٨ – ١٦٤، دار الفكر، القاهرة ١٩٦٣.
- د/على العمارى، الإمام فخر الدين الرازى حياته وآثاره، دار التحرير للطبع والنشر ١٩٦٩م.
- د/فتح الله خليف، فخر الدين الرازى، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٩٦م.
- د/محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الرازى ط ١، دار الفكر اللبنانى، بيروت ١٩٩٢م
- أ. جورج قنواتى، فخر الدين الرازى حياته ومؤلفاته، بحث ضمن كتاب "إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين" ص ١٩٣ – ٢٣٢، دار المعارف، مصر ١٩٦٢م.

والفصل الثانى يحدد مفهوم الأخلاق ويبحث فى كيفية تكونها والمؤثرات فيها ومجالاتها وغايتها.

والفصل الثالث يلقى الضوء على حقيقة الإنسان وموقعه من مخلوقات العالم السفلى، والغاية من خلقه، وحقيقة النفس الإنسانية وعلاقتها بالبدن، وخلودها، والفرق بينها وبين الروح، وقواها وكمالاتها، وكيفية مجاهدتها، ومراتبها بحسب استفادتها من تلك المجاهدة .

وأما الباب الثانى فيبحث فى الأسس الأخلاقية عند الرازى، ويحوى أربعة فصول :

الفصل الأول يهتم بدراسة الأساس الاعتقادى والميتافيزيقى لفلسفة الرازى الخلقية، ويضم أربعة مباحث:

المبحث الأول : الإيمان .

المبحث الثانى : الهدى والضلال والختم .

المبحث الثالث : العناية الإلهية بالإنسان .

المبحث الرابع : قضية الخير والشر.

والفصل الثانى يحدد موقع الإرادة الإنسانية من الجبر والاختيار من خلال عرض ومناقشة آراء الرازى ومخالفيه فى هذه القضية والتركيز على أرجح الآراء وأولاها بالقبول .

والفصل الثالث يحدد معنى الإلزام والالتزام الأخلاقيين، ويبرز أهمية الإلزام فى الحياة الأخلاقية، ويبحث فى مصادره، ومجالاته، ودرجاته، وخصائصه.

والفصل الرابع يبحث فى المسئولية وشروطها وأنواعها ومجالاتها وسماتها وأهمية تربية الشعور بها، والمبادئ اللازمة لتلك التربية، كما يبحث فى الجزاء الأخلاقى فيحدد طبيعته وأنواعه وأركانه وشروطه وعلاقته بالمسئولية.

وأما الباب الثالث والأخير فيبحث فى القيم الأخلاقية عند الرازى على المستويين النظرى والتطبيقى، ويحوى أربعة فصول :

الفصل الأول يبحث فى مشكلة المعايير الأخلاقية، ويعرض ويناقش آراء الفلاسفة والأخلاقيين فيها، ويبرز موقف الرازى من تلك الآراء، ويحدد الرأى الراجح ويبين دليل الترجيح .

والفصل الثانى يركز على مفهوم القيمة، وأصناف القيم، وطبيعتها وحظها من الذاتية والموضوعية، وكونها مطلقة أو نسبية، وخصائصها، وعلاقتها بالدين .

والفصل الثالث يحدد معنى الفضيلة وصفاتها وشروطها وأقسامها وكيفية اكتسابها ويتعرض بالشرح والتحليل للعديد من الفضائل الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية والدينية.

والفصل الرابع والأخير يتناول العديد من الرذائل المتعلقة بالفرد، والرذائل المتعلقة بالأسرة، والرذائل المتعلقة بالمجتمع، والرذائل المتعلقة بالدولة، والرذائل التى حدها الشارع بحدود رادعة — بالشرح والتحليل، وبيان كيفية تكونها، والطريقة المناسبة لتجنبها إن لم تكن حاصلة وعلاجها إن كانت حاصلة.

وأما الخاتمة فتتضمن أهم نتائج البحث وبعض التوصيات، وتتلوها قائمة بأهم المصادر والمراجع التى اعتمد عليها البحث متبوعة بفهرس الموضوعات.

وحتى يخرج البحث على النحو المطلوب كان لابد من التغلب على عدد من الصعوبات أهمها:

١) أن بعض مصنفات الرازى لم تكن موجودة داخل جمهورية مصر العربية مما دفعنى إلى مراسلة بعض الجهات الأجنبية للحصول عليها، وقد استغرق هذا وقتاً طويلاً .

٢) أن بعض المصنفات التى كتبها الرازى باللغة الفارسية لم تترجم إلى اللغة العربية حتى الآن، ومن ثم كان لابد من الاستعانة ببعض العارفين باللغة الفارسية.

٣) أن الرازى فى كثير من القضايا لم يكن يلتزم رأياً واحداً، وإنما كان يقطع بالرأى أو يرجحه فى بعض المواضع ثم يعود ويضعفه فى مواضع أخرى، والعكس بالعكس سواء بسواء.

ولاشك أن ذلك يوقع فى الحيرة، ويوهم أيضاً بوقوع الرازى فى التناقض ؛ مما دفعنى إلى التعرف على الترتيب التاريخى لمصنفاته حتى أتمكن من معرفة السابق واللاحق من آرائه تمهيداً لمعرفة تطور المنظومة الفكرية عند الرازى من ناحية، ولمعرفة ما استقر عليه الرازى فى نهاية المطاف من ناحية أخرى.

وقد حرصت كل الحرص فى هذه الدراسة على التزام الحيدة والموضوعية، والرجوع إلى المصادر الأصلية للرازى والمهتمين بقضايا الأخلاق بصفة خاصة، وبذلت ما فى وسعى حتى يخرج البحث على نحو يحقق الهدف منه، فإن أصبت جادة الطريق فمن الله السداد والتوفيق، وإن ظهر بعض القصور فلله وحده الكمال .

مدخل لدراسة الأخلاق عند الرازى

حياة الرازى وثقافته

عصره

عاش الإمام فخر الدين معظم حياته فى القرن السادس الهجرى، وشهد السنين الست الأولى من القرن السابع[1]، وهذه الفترة عانت فيها الحضارة العربية والإسلامية من تدهور فعلىٍّ فى شتى النواحى السياسية و الاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

فمن الناحية السياسية شهد ذلك العصر خطر الحملات الصليبية القادمة من الغرب[2]، وطلائع التتار الوافدة من شمال الشرق الأقصى[3] فضلاً عن الصراعات الداخلية بين عدد من الدويلات، كالدولة الغزنوية[4]، والدولة السلجوقية[5]، والدولة الخوارزمية[6]، والدولة الغورية[7] بهدف التفرد والسيطرة وكان لذلك أثره فى خلق جوٍّ سياسىٍّ قلق.

ولم تكن الناحية الاجتماعية فى ذلك العصر أفضل حالاً من الناحية السياسية، فقد كان هناك اضطراب اجتماعي لاختلاف أجناس السكان وطبائعهم وعاداتهم وأخلاقهم وعقائدهم من عرب وأتراك وفرس وروم وغيرهم.

وكانت الحالة الاقتصادية مضطربة أيضاً للتفاوت الطبقى ومصادرة الأموال وتهديد طرق التجارة لكثرة الحروب والفتن، ففى سنة ٥٦٠ هـ وقعت بأصبهان فتنة عظيمة بسبب المذاهب دامت أياماً وقتل فيها خلق كثير[8].

---

(١)ولد الرازى سنة ٥٤٣ هـ، وتوفى سنة ٦٠٦ هـ (لسان الميزان ٤/٤٢٦).

(٢) استولى الفرنج على إنطاكية سنة ٤٩١ هـ، وعلى بيت المقدس سنة ٤٩٢ هـ، فجاسوا خلال الديار وتبروا ما علوا تتبيرا (البداية والنهاية ١٢/١٦٧).

(٣) أعد القائد التترى جنكيزخان العدة لغزو البلاد الإسلامية منذ توليه الحكم سنة ٥٧٢ هـ، ودخل بخارى وسمرقند ومدينة الرى سنة ٦١٧ هـ (الكامل فى التاريخ ١٠/٤٠١ وما بعدها).

(٤) تأسست الدولة الغزنوية سنة ٣٥١ هـ، وكان انتشارها فى الهند وأفغانستان، وحكمها ملوك أتراك، أشهرهم محمود بن سبكتكين (ت ٤٢١ هـ)، والملقب بيمين الملك وهو ناشر الإسلام فى الهند، وكان سقوط هذه الدولة على يد شهاب الدين الغورى سنة ٥٨٢ هـ (البداية والنهاية ١٢/٣٣).

(٥) تنسب الدولة السلجوقية (٤٢٩ هـ - ٥٩٠ هـ) إلى (سلجوق) بن بكباك التركى، ويعود لها الفضل فى إعادة الوحدة السياسية إلى الدولة العباسية، ومن أشهر سلاطينهم ملكشاه (ت ٤٨٥ هـ). وأبرز وزرائهم نظام الملك (ت٤٨٥ هـ)، (البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٤٨ و ص ١٥٣).

(٦) تأسست الدولة الخوارزمية فى إيران سنة ٤٧٨ هـ، وتنسب إلى مؤسسها (نوشتكين) الذى نصب حاكما على إقليم خوارزم سنة ٤٢٠ هـ، ولقب بخوارزم شاه، وقد سعى خلفاؤه إلى الاستيلاء على ممتلكات السلاجقة فى فارس وخراسان، وقد تم لهم ذلك بعد وفاة السلطان السلجوقى (سنجر) سنة ٥٥٢ هـ، وقد زالت على أيديهم دولة السلاجقة فى العراق سنة ٥٩٠ هـ، ولم تسقط الدولة الخوارزمية إلا بعد الغزو المغولى سنة ٦٢٩ هـ (البداية والنهاية جـ١٢ ص ٢٥٥، و جـ١٣ ص١٢).

(٧) قامت الدولة الغورية فى أفغانستان وغرب الهند سنة ٥٤٣ هـ، ومؤسسها هو عز الدين حسن، وآخر ملوكهم هو غياث الدين محمود الذى قتل بأمر من خوارزم شاه سنة ٦٠٤ هـ(الكامل فى التاريخ جـ ١٠، ص ٣٣٧).

(٨) البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٦٩.

وفى سنة ٥٦٩ هـ امتد الخراب إلى العمران والقرى وشمل القبور بسبب سقوط برد كبار كالنارنج، منه ما وزنه سبعة أرطال، ثم أعقب ذلك سيل عظيم، وزيادة عظيمة فى دجلة لم يعهد مثلها أصلاً، فخرب أشياء كثيرة من العمران، والقرى، والمزارع، حتى القبور وخرج الناس إلى الصحراء، وكثر الضجيج والابتهال إلى الله، حتى فرج الله عز وجل[١] .

وفى سنة ٥٨١ هـ ابتدأت الفتنة بين التركمان و الأكراد بديار الجزيرة والموصل وديار بكر وخلاّط والشام وشهرزور وأذربيجان، وقتل فيها من الخلق ما لا يُحصى، ودامت عدة سنين، وتقطعت الطرق، ونهبت الأموال[٢]، وفى سنة ٥٨٨ هـ دخل العرب البصرة ونهبوها، وفارق البصرة أهلها ونهبت أموالهم[٣] .

وفى سنة ٦٠٠ هـ قصد مظفر الدين بوكبرى زين الدين على صاحب إربل أعمال الموصل، فنهب نينوى وأحرق غلاتها، كما زحف الملك الأشرف موسى بن الملك العادل بن أيوب إلى عدد من القرى فى الموصل والبلاد المتاخمة لها فنهبها نهباً قبيحاً[٤] .

وفى سنة ٦٠١ هـ أغار الكرج على بلاد الإسلام من ناحية أذربيجان فأكثروا العبث والفساد والنهب والسبى، ثم أغاروا على ناحية خلاّط من أرمينية فأوغلوا فى البلاد حتى بلغوا ملازكرد، و لم يخرج إليهم أحد من المسلمين يمنعهم فجاسوا خلال الديار ينهبون ويأسرون[٥].

ورغم تدهور الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى هذه الحقبة إلا إن الجانب العلمى كان أقل تردّياً، حيث أسست فى بغداد أول مدرسة فى عام ٤٥٧ هـ، ومن ذلك الحين صار للشرق علم، ولكن هذا العلم لم يكن إلا رواية لما فى الكتب القديمة من غير تصرف، فقد كان المعلم يلقن تلاميذه ما أخذه عن أساتذته، وتكاد لا توجد فى الكتب الجديدة عبارة إلا وهى فى الكتب القديمة، وبهذه الطريقة نجا العلم من الضياع[٦] .

---

(١) البداية والنهاية جـ١٢ ص ٢٩٤.
(٢) الكامل فى التاريخ جـ١٠ ص ١٣٦.
(٣) المصدر السابق جـ ١٠ ص ٢١٤.
(٤) الكامل فى التاريخ جـ ١٠ ص ٢٩٠ وما بعدها.
(٥) المصدر السابق جـ ١٠ ص ٢٩٧.
(٦) تاريخ الفلسفة فى الإسلام للأستاذ ت . ج دى بور ص ٨.

وعلى أية حال تميز عصر الرازى بأمور التقت كلها فى شخصيته وهى :ـ

أ) تحصيل العلوم كلها دون تخصص فى أحدها، فكان الفقيه يجمع إلى الفقه علم العقائد والفلسفة، وعلم اللغة بشتى فروعه، وكانت هذه العلوم كلها تمتزج فى آثاره، وتفسير الرازى خير مثال على ذلك.

ب) تصنيف الموسوعات العلمية الجامعة، كما فعل الرازى فى جامع العلوم وحدائق الأنوار .

ج) عمل المختصرات والشروح والتعليقات و الحواشى، كما هو الحال عند الرازى فى لباب الإشارات وشرح عيون الحكمة.

د) الجدل والمناظرة فى علم الكلام والفقه،ومناظرات الفخر الرازى فى بلاد ما وراء النهر شاهد واضح على ذلك.

ه) التعصب المذهبى نتيجة للجدل والمناظرة، فانحاز الرازى إلى أهل السنة والجماعة[1]، وإلى المذهب الشافعى فى الأحكام بخاصة[2]، وإلى الأشعرى فى علم الكلام[3].

وجملة القول : إن هذا العصر شهد نشاطاً علمياً ملحوظاً رغم تردّى الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

اسمه وكناه وألقابه

هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على فخر الدين، الرازى مولداً [4]، الطبرستانى أصلاً [5]، القرشى [6]، التيمى البكرى نسباً [7]، الشافعى فى الفقه، والأشعرى فى العقائد.

أما كناه فهى : (أبو عبدالله) [8]و(أبو الفضل) [9]و (أبو المعالى) [10]و (ابن الخطيب) و (ابن خطيب الرى) [11].

---

(1) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص١٥٠.
(2) انظر مثلا كتبه : المحصول فى علم أصول الفقه، المعالم فى أصول الفقه، ومناقب الإمام الشافعى .
(3) الإشارة فى علم الكلام ص ٣٦ (مخطوط منصور) .
(4) وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٤٩ .
(5) شذرات الذهب فى أخبار من ذهب جـ ٥ ص ٢١ .
(6) طبقات المفسرين للسيوطى ص ١١٥ .
(7) طبقات المفسرين للداودى جـ ٢ ص ٢١٦ .
(8) عيون الأنباء جـ ٣ ص ٣٤ .
(9) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩٠ .
(10) النجوم الزاهرة جـ ٦ ص ١٩٧ .
(11) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٢ ص ١٤ وجـ ٨ ص ٨١ .

وأما ألقابه فهى : (الإمام)، و (فخر الدين)، و (الرازى)، [1] و (شيخ الإسلام) [2].

مولده :

ولد فخر الدين الرازى فى مدينة الرّى [3]فى الخامس و العشرين من شهر رمضان سنة ٥٤٤ هـ وقيل سنة ٥٤٣ هـ [4].

والراجح أنه ولد سنة ٥٤٤ هـ، فقد ذكر الرازى فى تفسير سورة (يوسف) عند تفسير قوله تعالى (وقال للذى ظن أنه ناج منهما اذكرني عند ربك) أنه بلغ – فى ذلك الوقت – السابعة والخمسين [5]، ثم ذكر فى آخر السورة أنه أتم تفسيرها فى شعبان سنة ٦٠١ هـ [6] فإذا أضفنا السبعة والخمسين إلى تاريخ الميلاد ٥٤٤ كان التاريخ هو السنة التى أتم فيها سورة يوسف.

أساتذته

قال ابن خلكان: " ذكر فخر الدين الرازى فى كتابه الذى سماه "تحصيل الحق" أنه اشتغل فى علم الأصول على والده ضياء الدين [7]، ووالده على أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى، وهو على إمام الحرمين أبى المعالى، وهو على الأستاذ أبى إسحاق الاسفراييني، وهو على الشيخ أبى الحسن الباهلى، وهو على شيخ السنة أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى، وهو على أبى على الجبائى أولاً ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة "[8].

وقد تتلمذ الرازى أيضاً على أبى محمد البغوى، وقرأ الحكمة على المجد الجيلى بمراغة، وتفقه على الكمال السمنانى، ويقال : إنه حفظ الشامل فى علم الكلام لإمام الحرمين [9].

وأما اشتغاله فى المذاهب فإنه اشتغل على والده، ووالده على أبى محمد الحسن بن مسعود البغوى، وهو على القاضى حسين المروزى، وهو على القفال المروزى، وهو على أبى إسحاق الأنماطى، وهو على أبى إبراهيم المزنى، وهو على الإمام الشافعى رضى الله عنه [10].

---

[1] طبقات الشافعية الكبرى جـ ٨ ص ٨١ .

[2] وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٥٠ .

[3] الرى مدينة قديمة مشهورة قريبة من خراسان (معجم البلدان جـ٤ ص ٢٥٥).

[4] وفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٥٢.

[5] التفسير الكبير جـ١٨ ص ١١٦.

[6] التفسير الكبير جـ ١٨ ص ١٨٢.

[7] كان الإمام ضياء الدين عمر من العلماء البارزين، حيث تفقه واشتغل بعلم الخلاف والأصول حتى تميز تميزا كثيرا وصار قليل المثل، وكان يدرس بالرى ويخطب فى أوقات معلومة هنالك، ويجتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورده وبلاغته، حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام فى تلك النواحى. وله تصانيف عدة توجد فى الأصول وفى الوعظ وغير ذلك، وخلف ولدين أحدهما الإمام فخر الدين والأخر هو الأكبر سناً كان يلقب بالركن (عيون الأنباء جـ٣ ص ٣٧).

[8] وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٥٢ .

[9] طبقات الشافعية الكبرى جـ ٨ ص ٨٦ .

[10] وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٥٢.

رحلاته ومناظراته وصلته بالسلاطين

عندما أتم الرازى دراسته فى الرى رحل إلى خوارزم فجرى بينه وبين المعتزلة مناظرات أدت إلى خروجه منها . ثم جرى بما وراء النهر نحو ما جرى بخوارزم، فعاد إلى الرى، واتصل بالسلطان شهاب الدين الغورى وحظى عنده، ثم بالسلطان الكبير علاء الدين خوارزم شاه محمد تكش، ونال عنده أسمى المراتب، وكان السلطان يأتى إليه [١].

ويذكر ابن كثير أنه كان معظماً عند ملوك خوارزم وغيرهم، وبُنيت له مدارس كثيرة فى بلدان شتى [٢].

ويؤكد ذلك ابن الأثير فيقول :"إن الفخر محمد بن عمر بن الحسين محمد الرازى — الإمام المشهور الفقيه الشافعى — كان قدم إلى غياث الدين مفارقاً لبهاء الدين سام صاحب باميان، وهو ابن أخت غياث الدين، فأكرمه غياث الدين واحترمه وبالغ فى إكرامه، وبنى له مدرسة بهراة بالقرب من الجامع [٣].

وقد ساعدت الرازى صلاته بالسلاطين على تكوين ثروة عظيمة، وفى ذلك يذكر ابن خلكان أن الرازى عامل شهاب الدين الغورى صاحب غزنة فى جملة من المال ثم مضى إليه لاستيفاء حقه منه فبالغ فى إكرامه والإنعام عليه، وحصل له من جهته مال طائل [٤].

وقد ظل الرازى يتنقل بين مدن إيران وتركستان والجزء الغربى من الهند حتى استقر به المقام فى هراة إلى أن لقى ربه [٥].

صفاته الخِلقية والخُلقية

كان الرازى عبل الجسم، ربع القامة، كبير اللحية، جهور الصوت، صاحب وقار وحشمة، وبزة حسنة، وهيئة جميلة [٦]، جيد الفطرة، حاد الذهن، حسن العبارة [٧]، رقيق القلب، يبكى فى وعظه [٨]، ويذكر الموت كثيراً، ويؤثر لقاء الله تعالى والنظر إلى وجهه الكريم[٩]، ويحسن إلى من أساء إليه،

---

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ٢ ص ١٠٣ .
(٢) البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٦٦ .
(٣) الكامل فى التاريخ جـ ١٠ ص ٢٥٠ .
(٤) وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٥٠ .
(٥) وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٤٠.
(٦) شذرات الذهب جـ ٥ ص ٢١.
(٧) عيون الأنباء جـ ٣ ص ٣٤ .
(٨) شذرات الذهب جـ ٥ ص ٢١.
(٩) عيون الأنباء جـ ٣ ص ٣٨ .

ويعرض عن الدنيا – رغم ثرائه – زهداً فيها، ويحاسب نفسه، ويراقب الله طول وقته ويتوكل عليه [1]، ولا يكف عن طلب العلم، ويقدر للعلماء قدرهم [2].

أما ما ذكره بعض المؤرخين من أن الرازى كان سيئ الخلق، يصحب السلطان، ويحب الدنيا [3]، ويشتم ويسب من يباحثه [4]، فلا يخلو من تهويل ومبالغة، ويحتاج إلى إعادة نظر.

موقف العلماء منه

انقسم العلماء فى موقفهم من الرازى إلى فريق مادح، وفريق قادح، وفريق يلتمس العذر ويقدم النصح.

فيذكر الفريق الأول أن الرازى فاق أهل زمانه فى علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات، ويسألونه وهو يُجيب كل سائل بأحسن إجابة، ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنة [5]، وانتظمت بقدره العظيم عقود الملة الإسلامية، وابتسمت بدره النظيم ثغور المحمدية، وخاض من العلوم فى بحار عميقة، وراض النفس فى دفع أهل البدع وسلوك الطريقة.

وله شعار أوى الأشعرى من سننه إلى ركن شديد، واعتزل المعتزلى علماً أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد، وأما الشرعيات – تفسيراً وفقهاً وأصولاً وغيرها – فكان بحراً لا يجارى، وبدراً إلا إن هداه يشرق نهاراً [6].

---

(1) والدليل عليه قول الرازى فى تفسيره : " والذى جربته من أول عمرى إلى آخره، أن الإنسان كلما عول على غير الله صار ذلك سبباً إلى البلاء والمحنة، والشدة والرزية، وإذا عول العبد على الله ولم يرجع إلى أحد من الخلق حصل له ذلك المطلوب على أحسن الوجوه، فهذه التجربة قد استمرت لى من أول عمرى إلى هذا الوقت الذى بلغت فيه إلى السابع والخمسين، فعند هذا استقر قلبى على أنه لا مصلحة للإنسان فى التعويل على شئ سوى فضل الله تعالى وإحسانه " (التفسير الكبير جـ ١٨ ص ١١٦) .

(2) ذكر إسماعيل بن الحسين بن محمد المروزى أنه لما صنف كتاب (الفخرى) فى أنساب الطالبين، بناء على طلب من الرازى، وجاءه ليقرأه عليه – جلس الرازى منه مجلس التلميذ من الأستاذ، وقال له : هذا علم أنت أستاذى فيه، وأنا أستفيد منك، وأتتلمذ لك، وليس من الأدب أن يجلس التلميذ إلا بين يدى الأستاذ . ثم يعلق إسماعيل المروزى قائلا : وهذا لعمرى من حسن الأدب حسن، ولاسيما من مثل ذلك الرجل العظيم المرتبة (معجم الأدباء جـ ٢ ص ٦٥٥) .

(3) البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٦٧.

(4) ذكر ابن الأثير أنه استطال على ابن القدوة – وهو من الكرامية الهيصمية – بالسب والشتم فى مناظرة جرت بينهما نفيروزكوه، وثار الناس من كل جانب، وامتلأ البلد فتنة، وكادوا يقتتلون ويجرى ما يهلك فيه خلق كثير، فبلغ ذلك السلطان، فأرسل جماعة من عنده إلى الناس، وسكنهم، ووعدهم بإخراج الفخر من عندهم، وتقدم إليه بالعود إلى هراة فعاد إليها (الكامل فى التاريخ جـ ١٠ ص ٢٦٢).

(5) وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٢٤٩ وما بعدها .

(6) مفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٠٢ .

أما الفريق الثانى فيذكر أن الرازى له تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث حيرة، حيث يورد شبه المخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية ما يكون من الوهاء [١].

وقد عده ابن تيمية بين الذين أفسدوا فطرتهم العقلية، وشرعتهم السمعية، بما حصل لهم من الشبهات والاختلاف الذى لم يهتدوا معه إلى الحق [٢].

و لم يقتصر الأمر على ذلك، بل بالغ هذا الفريق فى نقده للرازى إلى حد اتهامه بالتشيع، والزندقة، ونصرة مذهب الفلاسفة [٣].

وأما الفريق الثالث فيلتمس له الأعذار، فيرجع الطوفى[٤] إيراد الرازى شبه المخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق، ثم إيراد مذهب أهل السنة والحق واهياً أو مقتضباً أحياناً – إلى أنه كان يستفرغ أقوالاً فى تقرير دليل الخصم، فإذا انتهى إلى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شئ من القوى، ولا شك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية [٥].

وقد نصحه محيى الدين بن عربى قائلاً :" ينبغى للعالى الهمة ألا يقطع عمره فى المحدثات وتفاصيلها فيفوته حظه من ربه، وينبغى له – أيضاً – أن يسرح نفسه من سلطان فكره، فإن الفكر يعلم مأخذه، والحق المطلوب ليس كذلك، وإن العلم بالله خلاف العلم بوجود الله" [٦].

ويدافع السبكى عنه وعن الغزالى فى خلطهما علوم الفلسفة بكلام المتكلمين قائلاً: "إن هذين إمامان جليلان، و لم يخض واحد منهما فى هذه العلوم حتى صار قدوة فى الدين، وضربت الأمثال باسمهما فى معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم . فإياك أن تسمع شيئاً غير ذلك، فتضل ضلالاً مبيناً . فهذان إمامان عظيمان، وكان حقًّا عليهما نصر المؤمنين، وإعزاز هذا الدين، بدفع ترهات أولئك المبطلين . فمن وصل إلى مقامهما لا ملام عليه بالنظر فى الكتب الفلسفية، بل هو مثاب مأجور "[٧].

---

(١) البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٦٧.
(٢) لسان الميزان جـ ٤ ص ٤٢٩.
(٣) الكامل فى التاريخ جـ ١٠ ص ٢٦٢.
(٤) هو سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم بن سعيد الطوفى، الصرصرى، البغدادى، الحنبلى (نجم الدين، أبو ربيع) فقيه، أصولى، مشارك فى أنواع العلوم . ولد بقرية طوفى من أعمال بغداد، وقدم الشام، ثم مصر، وتوفى فى الخليل سنة ٧١٦ هـ (معجم المؤلفين جـ١ ص ٧٩١).
(٥) لسان الميزان جـ ٤ ص ٧٩١ .
(٦) رسالة الشيخ محيى الدين بن عربى للإمام الرازى ص ٢ ضمن مجموعة رسائل ابن عربى، طبعة بيروت.
(٧) معيد النعم ومبيد النقم ص ٧٨ وما بعدها .

والحق أن الرازى نفسه يعترف فى وصيته ببعض زلاته العلمية، فيذكر أنه كتب فى كل شـئ شيئاً، و لم يقف على كمية أو كيفية، سواء كان حقًّا أو باطلاً أو غثًّا أو ثميناً [١]. ثم يعتذر عن كثـرة التشقيقات والتفريعات وإيراد السؤالات بأنه لم يرد إلا تكثير البحث وتشحيذ الخـاطر [٢]. وأخـيراً يصطفى طريقة القرآن على الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فيقول :"ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن العظيم، لأنـه يسـعى فى تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل فى تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية " [٣].

ثقافته

كان الرازى حريصاً على طلب العلم، ولا يكاد يصادفه كتاب إلا ويستوعبه، حتى إنه كـان يأسف إن ضاع وقت دون قراءة أو تدريس أو تصنيف . يدل على ذلك قوله "والله إنـني أتأسـف فى الفوات عن الاشتغال بالعلم وقت الأكل، فإن الوقت والزمان عزيز "[٤].

وقد أعانه على الدرس والتحصيل أنه وجد أباه أستاذاً غزير العلم، قوى البيان، ناصع الحجة، فلزمه ولزم كبار الشيوخ، وأفاد منهم فى شتى العلوم . كما أعانه على الاستيعاب والإتقـان فطرتـه الجيدة، وذكاؤه الحاد، وحافظته القوية، حتى قيل إنه كان يحفظ (الشامل) فى أصـول الـدين لإمـام الحرمين، و (المستصفى) فى أصول الفقه للغزالى، و (المعتمد) فى أصول الفقه لأبى الحسين البصرى [٥].

ووصفه القفطى بأنه من أفاضل أهل زمانه، بذَّ القدماء فى الفقه وعلـم الأصـول والكـلام والحكمة، ورد على أبى على بن سينا واستدرك عليه، وعنَّ له أن تهوس بعمل الكيمياء، وضيع فى ذلك مالاً كثيراً و لم يحصل على طائل [٦].

وقال عنه ابن أبى أصيبعة: إنه كان قوى النظر فى صناعة الطب ومباحثها، عارفاً بالأدب، وله شعر بالفارسى والعربى[٧].

---

(١) عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٠.
(٢) عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٢.
(٣) عيون الأنباء جـ٣ ص ٤١.
(٤) المصدر السابق جـ٣ ص ٣٤.
(٥) الوافى بالوفيات جـ٤ ص ٢٤٩، طبقات المفسرين للداودى جـ ٢ ص ٢١٦، وطبقات الشافعية الكبرى جـ ٨ ص ٨٦.
(٦) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩١ .
(٧) عيون الأنباء جـ٣ ص ٣٤ .

ومما يدل على سعة علم الرازى وتنوع ثقافته أن الناس كانوا يقصدونه من البلاد، ويهاجرون إليه من كل ناحية على اختلاف مطالبهم فى العلوم، وتفننهم فيما يشتغلون به [١].

ولا غرو فى ذلك، فقد اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره من أمثاله وهى : سعة العبارة، والقدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذى ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التى تعينه على ما يريد فى تقرير الأدلة والبراهين [٢].

وإذا كانت ثقافة الرازى واسعة متنوعة على هذا النحو فما المصادر التى اعتمد عليها فى تكوين تلك الثقافة ؟

يقول ابن تيمية :" أبو عبد الله الرازى غالب مادته :

- فى كلام المعتزلة : ما يجده فى كتب أبى الحسين البصرى، وصاحبه محمود الخوارزمى وشيخه عبد الجبار الهمدانى ونحوهم .
- وفى كلام الفلاسفة : ما يجده فى كتب ابن سينا و أبى البركات ونحوهما .
- وفى مذهب الأشعرى : يعتمد على كتب أبى المعالى، كالشامل ونحوه، وبعض كتب القاضى أبى بكر وأمثاله، وهو ينقل أيضاً من كلام الشهرستانى وأمثاله .
- وأما كتب القدماء كأبى الحسن الأشعرى وأبى محمد بن كلاب وأمثاله، وكتب قدماء المعتزلة النجارية والضرارية ونحوهم، فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها، وكذلك مذاهب الفلاسفة المتقدمين .
- وأما التصوف فكان فيه ضعيفاً كما كان ضعيفاً فى الفقه" [٣].

والحق أن ما ذكره ابن تيمية لا يخلو من مصادرة ومغالطة، ولا يثبت أمام المناقشة الجادة، فقد ذكر الرازى نفسه ما يفيد بأنه قضى زمناً طويلاً فى التعرف على كتب الفلاسفة ليرد عليهم، فقال فى كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) فى معرض حديثه عن الفلاسفة : " وكان أعظمهم قدراً أرسطاطاليس، وله كتب كثيرة .... وجميع الفلاسفة يعتقدون فى تلك الكتب اعتقادات عظيمة، وكنا نحن فى ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم لنرد عليهم، فصرفنا شطراً صالحاً

(١) عيون الأنباء جـ ٣ ص ٣٤.
(٢) معجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٦.
(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ١ ص ٣١٥، وبغية المرتاد ص ١٠٧.

من العمر فى ذلك، حتى وفقنا الله –تعالى– فى تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ككتاب نهاية العقول، وكتاب المباحث المشرقية، وكتاب الملخص،وكتاب شرح الإشارات، وكتاب جوابات المسائل النجارية، وكتاب البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان، وكتاب المباحث العمادية فى المطالب المعادية، وكتاب إشارة النظار إلى لطائف الأسرار . هذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين، وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين . وقد اعترف الموافقون و المخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات" [1].

وبالرغم من نقد ابن تيمية للرازى إلا إنه تأثر به، فهو يستعمل أهم كتبه مثل المحصل، ومعالم أصول الدين، وكتاب الأربعين، ولا يمكن فهم موقف ابن تيمية فى مسائل عديدة إذا لم نعتبرها رد فعل لآراء الرازى [2].

ولإنصاف الرازى يقول الزركان : "إن عدم ذكره لكتب المتقدمين لا يدل مطلقاً على أنه لم يقرأها، لأن عادة كثير من المؤلفين القدامى أن لا يشيروا إلى المرجع الذى نقلوا عنه، ولو سلمنا لابن تيمية أن ابن الخطيب لم يطلع على كتب القدماء من علماء الكلام والفقه والتفسير، فإن هذا لا يعنى قلة علمه، إذ المعروف أن الكتب المتأخرة قد جمعت خلاصة ما قيل وما كتب، هذا إلى أن كثيراً من السابقين لم يؤلفوا كتباً، أو أن مؤلفاتهم قد فقدت، ولم تبق إلا أقوالهم متفرقة فى بطون المؤلفات اللاحقة" [3].

ومما يؤكد ذلك أننا إذا نظرنا فى كتب الرازى وجدناه – وإن لم يشر فى كثير من الأحيان إلى المصادر التى أخذ عنها – إلا إنه ينسب الأقوال إلى أصحابها، فنراه يعزو أقوالاً فى مواضع متفرقة من مصنفاته إلى جالينوس [4]،وباسيطيوس [5]، وأفلوطرخس وديوجانوس[6]، وسقراط [7]، وأفلاطون [8]،

---

(1) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٤٦.
(2) بحث للأب جوج قنواتى عن فخر الدين الرازى ومؤلفاته ضمن كتاب إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين ص ٢٠١ .
(3) الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٣٨ .
(4) الأربعين فى أصول الدين جـ ٢ ص ٥٥ .
(5) الأربعين فى أصول الدين جـ ٢ ص ٦٨ .
(6) المصدر السابق جـ ٢ ص ٢٤ وما بعدها .
(7) الأربعين فى أصول الدين جـ ٢ ص ٧٤ .
(8) المطالب العالية جـ١ ص ٢٥٨ .

وأرسطو [1]، والأشعرى [2]، وابن سينا [3]،وأبى البركات البغدادى[4]، والباقلانى والحليمى [5]، والجوينى [6]، والغزالى [7]، والقاضى عبد الجبار، والخياط[8]، ومعمر بن عباد السلمى [9]، وغيرهم .

وقد ذكر الدكتور على العمارى أهم الذين ظهر تأثيرهم فى تفسير الرازى وهم : ابن عباس، ومقاتل بن سليمان، وابن الكلبى، ومجاهد، وقتادة، والسدى، وسعيد بن جبير، والثعالبى، والأصمعى، وأبو عبيدة، والفراء والزجاج، والمبرد، والواحدى، وابن قتيبة، والطبرى، والغزالى، والباقلانى، وابن فورك، والقفال، وابن عرفة، وأبو مسلم الأصفهانى، والقاضى عبد الجبار، والزمخشرى [10].

ثم أكد الدكتور العمارى أن الرازى حرص على نسبة كل قول لصاحبه مع كثرة ما نقل عنهم من لغويين وفقهاء ومحدثين ومفسرين وأطباء وفلاسفة، وأنه أمر يحمد للرازى، وينبغى أن يذكر له بالثناء والتقدير [11].

وعلى أية حال فإن الرازى لم يكتف بمجرد النقل، بل كان يناقش الآراء التى يوردها، ويرجح بعضها أحياناً، ويحلل بعض المشكلات تحليلاً متميزاً، كما سيتضح من خلال عرض فكره الأخلاقى إن شاء الله .

تلاميذه

كان العلماء يقصدون الرازى من البلاد، وتشد إليه الرحال من الأقطار، وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة[12]، وكان إذا ركب مشى معه نحو الثلاثمائة مشتغل على اختلاف مطالبهم فى التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك [13].

---

[1] الملخص فى المنطق والحكمة(١٥٧ – ب) .
[2] الإشارة فى علم الكلام (٢٥ – ب) .
[3] الملخص فى المنطق والحكمة (٨٠ –أ).
[4] الأربعين فى أصول الدين جـ ١ ص ٨٢ .
[5] الأربعين فى أصول الدين جـ ٢ ص ١٧٧.
[6] المصدر السابق جـ ١ ص ٢٥٩ .
[7] التفسير الكبير جـ ٢١ ص ١١٢.
[8] الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٢٦٢ .
[9] المصدر السابق جـ ١ ص .
[10] الإمام فخر الدين الرازى حياته وآثاره ص ١٣٧-١٥٩ .
[11] المرجع السابق ص ١٥٩ وما بعدها .
[12] وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٤٩ وما بعدها .
[13] شذرات الذهب جـ ٥ ص٢١ .

وقد وصف مجلسه ابن أبي أصيبعة فقال :" وكان إذا جلس للتدريس يكون قريباً منه جماعة من تلاميذه الكبار، مثل زين الدين الكشى، والقطب المصرى، وشهاب الدين النيسابورى، ثم يليهم بقية التلاميذ وسائر الخلق على قدر مراتبهم، فكان من يتكلم فى شئ من العلوم يباحثونه أولئك التلاميذ الكبار، فإن جرى بحث مشكل أو معنى غريب شاركهم الشيخ فيما هم فيه، وتكلم فى ذلك المعنى بما يفوق الوصف " [١].

وقد نبغ كثير من تلاميذ الرازى، وانتشروا فى البلاد يبثون آراءه، ويزيدون شهرته، يقول الرازى :"ولم تزل تلامذتى وتلامذة والدى فى سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق، والمذهب الحق، وقد أبطلوا جميع البدع "[٢].

من هؤلاء التلاميذ : زين الدين الكشى، و القطب المصرى، وشهاب الدين النيسابورى، وابن عنين، وإبراهيم بن أبي بكر بن على الأصفهانى [٣]، وتاج الدين الأرموى[٤]، وإسماعيل بن الحسين بن محمد المروزى [٥]، وعبد الحميد الخسروشاهى [٦]، والمفضل بن عمر الأبهرى [٧].

مرضه ووفاته

يقول ابن أبي أصيبعة :" كان أكثر مقام الشيخ فخر الدين بالرى،وتوجه أيضاً إلى بلدة خوارزم ومرض بها، وتوفى فى عقابيله ببلدة هراة . وأملى فى شدة مرضه وصية على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر بن على الأصفهانى، وذلك فى يوم الأحد الحادى والعشرين من شهر المحرم سنة ست و ستمائة، وامتد مرضه إلى أن توفى فى يوم العيد غرة شوال من السنة المذكورة"[٨].

وقد ذكر فى سبب وفاته أنه كان بينه وبين الكرامية السيف الأحمر فينال منهم وينالون منه سبّاً وتكفيراً حتى قيل إنهم سموه فمات [٩].

---

[١] عيون الأنباء جـ ٣ ص ٣٤ وما بعدها .
[٢] اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٥٠ .
[٣] عيون الأنباء جـ ٣ ص ٣٤ - ٤٤.
[٤] لسان الميزان جـ ٤ ص ٤٢٨.
[٥] معجم الأدباء جـ ٢ ص ٦٥٤ وما بعدها .
[٦] الأعلام للزركلى جـ ٣ ص ٢٨٨.
[٧] الأعلام جـ ٧ ص ٢٧٩ .
[٨] عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٠ .
[٩] شذرات الذهب فى أخبار من ذهب جـ ٥ ص ٢١ .

وكان الرازى يخشى أن تنبش الكرامية والعامة قبره فقال فى وصيته :" وأمرت كل تلامذتى وكل من عليه حق أنى إذا مت يبالغون فى إخفاء موتى ولا يخبرون أحداً به، ويكفنوننى ويدفنوننى على شرط الشرع، ويحملوننى إلى الجبل المصاقب لقرية مزداخان[1]، ويدفنوننى هناك"[2].

وقد التزم تلاميذه إخفاء موته فدفنوه آخر النهار [3]، أما مكان دفنه فاختلف فيه، فذكر ابن خلكان أنه دفن فى الجبل المصاقب لقرية مزداخان [4]، فى حين ذكر القفطى أنه دفن فى داره خشية التمثيل بجثته [5].

مصنفاته

لقد خلف الرازى تركة ضخمة من مصنفاته التى تناولت معظم العلوم والفنون التى كانت معروفة فى عصره، غير أن أكثرها يدور حول علم الكلام والفلسفة والتفسير .

وقد كتب الرازى بعضها بالعربية، وبعضها الآخر بالفارسية، إلا إن ما كتب بالفارسية إنما كان تلخيصاً لأعمال أو أفكار سبق أن كتبها بالعربية،وإنما كان يريد بها – غالباً– أن يقدمها إلى أحد الحكام ممن كان متصلاً بهم و لم يكونوا على دراية كافية بالعربية [6].

وقد ذكرت بعض المصادر أن مصنفات الرازى تصل إلى مائتى مصنف [7]، غير أننا لا نعرف دقة هذا العدد، لأن المصادر التى ذكرته بعضها لم يسرد هذه المصنفات، وبعضها الآخر لم يذكر منها إلا القليل . يضاف إلى ذلك أن ما وصلنا من كتب الرازى أقل من ذلك بكثير، كما أن بعضها مشكوك فى صحة نسبه إليه .

وعلى أية حال فإن الرازى قد رزق فى تصانيفه السعادة العظمى، فانتشرت فى الآفاق، وأقبل الناس على الاشتغال بها ورفضوا كتب الأقدمين، وهو أول من اخترع هذا الترتيب فى كتبه، وأتى فيها بما لم يسبق إليه، لأنه يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم، فلا يشذ منه عن تلك المسألة فرع لها به علاقة، فانضبطت له القواعد، وانحصرت له المسائل [8].

---

(1) مُزْداخان : بضم الميم وسكون الزاى، قرية بالقرب من هراة (وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٥٢).
(2) عيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٢ .
(3) وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٥٢ .
(4) وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٥٢ .
(5) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩٠.
(6) فخر الدين الرازى عصره وبيئته ومؤلفاته مع ترجمة كتاب اللطائف الغياثية من الفارسية إلى العربية لحكمت إمبابى ص ٤٩ (رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة عين شمس).
(7) البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٦٦ .
(8) معجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٦ .

ونظراً لأنني لم أقف على العديد من مؤلفات الرازى، فلن أقسمها بحسب موضوعاتها، فمجرد العنوان لا يدل فى كثير من الأحيان على محتوى المؤلف، ومن ثم فقد آثرت أن أرتبها ترتيباً أبجدياً مع ذكر المصادر التى وردت فيها أسماء تلك المصنفات **على النحو الآتى** :

١) الآيات البينات فى المنطق :

ورد ذكره فى هدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، والأعلام جـ٦ ص ٣١٣،ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩.

٢) إبطال القياس :

ورد ذكره فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٤، وإخبار العلماء ص ١٩١، ومعجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٩، وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧ .

٣) أجوبة مسائل المسعودى :

أشار إليه نصير الدين الطوسى فى شرحه على الإشارات والتنبيهات لابن سينا فى القسم الثانى ص ٣٢٩.

٤) أجوبة المسائل النجارية (أو مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر):

ذكره الرازى فى كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين " باسم "جوابات المسائل النجارية " ص ١٤٦.

وقد ورد ذكره أيضاً فى مفتاح السعادة جـ٢ ص ١٠٤، ووفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٤٩ وطبقات الشافعية الكبرى جـ ٨ ص ٨٧، ومعجم الأدباء جـ ٢ ص ٢٥٨٩.

٥) إحكام الأحكام :

ورد ذكره فى هدية العارفين جـ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩٢، ومعجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٩.

٦) الأحكام العلائية فى الأعلام السماوية :

ورد ذكره فى كشف الظنون جـ١ ص١٩، وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٤.

٧) **الأخلاق :**

أشار إليه الرازى فى كتابه "المباحث المشرقية" (جـ ١ ص ٣٨٧) كما أحال عليه فى كتابه "المطالب العالية" فى الجزء السابع صفحة ١٢٧ على أنه جزء من المطالب العالية .

وقد جاء فى مفتاح السعادة "ومن الكتب المبسوطة فى الأخلاق كتاب الإمام فخر الدين بن الخطيب الرازى" (جـ ١ ص ٣٨٤) . كما ورد ذكره أيضاً فى كشف الظنون جـ ١ ص ٣٧، وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧، ومعجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٩، وعيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١ .

حققه الدكتور محمد المعصومى، وقام معهد الأبحاث الإسلامية بإسلام آباد بطبعه سنة ١٩٦٨م.

٨) **الأربعين فى أصول الدين :**

أشار إليه الرازى فى كتابه "شرح عيون الحكمة" جـ٣ ص ١١٢، كما أشار إليه أيضاً فى كتابه "لوامع البينات" ص ١٠٣ . وقد ورد ذكره فى وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٤٩، والنجوم الزاهرة جـ٦ ص ١٩٧، وعيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٤، وإخبار العلماء ص ١٩١، ولسان الميزان جـ٤ ص ٤٢٧، ومفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٠٤ وأخيراً تم طبعه بالقاهرة سنة ١٩٨٦، وقد حققه الدكتور أحمد حجازى السقا .

٩) **إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار :**

ذكره الرازى فى كتابه " اعتقادات فرق المسلمين والمشركين " ص ١٤٦ وقد ورد اسمه فى مفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٠٤، وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧، وطبقات الشافعية الكبرى جـ ٨ ص ٨٧، ووفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٤٩.

١٠) **أساس التقديس :**

ورد اسمه فى شذرات الذهب جـ ٥ ص ٢١، والأعلام جـ ٦ ص ٣١٣، وعيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٤، ومعجم المؤلفين جـ ٣ ص ٥٥٩، ومعجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٩، وإخبار العلماء ص ١٩١، وطبقات المفسرين للداودى جـ ٢ ص ٢١٨،وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧ . وقد طبع فى القاهرة سنة ١٩٨٦م (حققه الدكتور أحمد حجازى السقا).

١١) أسرار التنزيل وأنوار التأويل :

أشار إليه الرازى فى كتابه " الأربعين فى أصول الدين" (جـ ١ ص ١٣١ وص ١٦٤، وجـ ٢ ص ١٣٥) . كما جاء اسمه فى كشف الظنون جـ ١ ص ٨٣، وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧، وإخبار العلماء ص ١٩١، ومعجم المؤلفين جـ ٣ ص ٥٥٩، ومعجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٩، والأعلام جـ ٦ ص ٣١٣ . وقد طبع فى بيروت سنة ١٩٩٢م .

١٢) الإشارة فى علم الكلام :

ورد ذكره فى إخبار العلماء باسم "تنبيه الإشارة فى الأصول" ص ١٩١، فى حين ذكر فى الوافى بالوفيات باسم "الإشارات" (جـ ٤ ص ٢٥٥) .

١٣) الأشربة :

ذكر فى هدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٥ .

١٤) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين :

ذكر باسم "الملل والنحل" فى عيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٥، وشذرات الذهب جـ ٥ ص ٢١، وطبقات المفسرين للداودى جـ ٢ ص ٢١٨، كما ذكر باسم "الرياض المونقة" فى إخبار العلماء ص ١٩٢ . وقد أشار إليه الرازى فى تفسيره الكبير جـ ١٨ ص ٦١ .

طبع هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٩٧٨ م .

١٥) أقسام اللذات :

أشار إليه ابن قيم الجوزية فى كتابه " مفتاح دار السعادة" ص ١٩٨، كما أحال إليه ابن أبى العز الحنفى فى كتابه "شرح العقيدة الطحاوية" ص ٢٠٨ .

ويبدو أن هذا الكتاب هو الذى يذكره بعض المؤرخين باسم "ذم الدنيا" (انظر هدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩٢، ومعجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٩).

١٦) بحر الأنساب :

مختصر فى أنساب أولاد على بن أبى طالب . وقد ورد ذكره فى هدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧ .

١٧) لبراهين البهائية :

كتاب فى الفقه، ألفه الرازى باللغة الفارسية للأمير بهاء الدين سام حاكم باميان سنة ٦٠٢ هـ لمناصرة المذهب الشافعى . وقد ورد ذكره فى هدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٤، وإخبار العلماء ص ١٩١ .

١٨) البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان :

أشار إليه الرازى فى كتابه " اعتقادات فرق المسلمين والمشركين " ص ١٤٦ . وورد ذكره فى طبقات الشافعية الكبرى جـ ٨ ص ٨٧، وطبقات المفسرين للداودى جـ ٢ ص ٢١٨، ووفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧ ومفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٠٤،والأعلام جـ٦ ص ٣١٣، ومعجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٩.

١٩) التبيان فى المعانى :

لم يشر إليه إلا طاش كبرى زاده فى مفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٠٤ .

٢٠) التحبير فى علم التعبير :

ورد ذكره فى كشف الظنون جـ ١ ص ٣٥٤،وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧ .

٢١) تحصيل الحق:

ورد ذكره فى وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٤٩، وطبقات الشافعية الكبرى جـ ٦ ص ٢٥٨٩ .

٢٢) التشريح من الرأس إلى الحلق :

ورد ذكره فى هدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٥، ومعجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٩.

٢٣) تعجيز الفلاسفة :

ألفه الرازى باللغة الفارسية، واختلف المؤرخون فى اسمه : فبعضهم يسميه "تعجيز الفلاسفة" (عيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٤،وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧)، وبعضهم يسميه "تهجين تعجيز الفلاسفة" (إخبار العلماء ص ١٩٢).

٢٤) **تفسير سورة الإخلاص :**

ورد ذكره فى كشف الظنون جـــ ١ ص ٤٤٩،وهدية العارفين جـــ ٢ ص ١٠٧ .

٢٥) **تفسير سورة البقرة (على الوجه العقلى لا النقلى):**

ورد ذكره فى عيون الأنباء جـــ ٣ ص٤٤، ومعجم الأدباء جــــ ٦ ص ٢٥٨٩، وإخبــار العلماء ص ١٩١ .

٢٦) **تفسير سورة الفاتحة (أو مفاتيح العلوم) :**

ورد ذكره فى عيون الأنباء جـــ ٣ ص ٤٤، وإخبار العلماء ص ١٩١، ووفيات الأعيان جـــ ٤ ص ٢٤٩ وكشف الظنون جـــ ١ ص ٤٥٤، وهدية العارفين جـــ ٢ ص ١٠٨.

٢٧) **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) :**

أشار إليه الرازى فى كتابه "مناقب الإمام الشافعى" ص ٤٣٩، وأشار إليه أيضــاً فى كتابــه "الأربعين فى أصول الدين " (جـــ ٢ ص ٢٥٠)، كما ورد ذكره فى شذرات الذهب جـــ ٥ ص ٢١، وعيون الأنباء جـــ ٣ ص ٤٤، وطبقات الشافعية الكبرى جـــ ٨ ص ٨٧، وطبقات المفسرين للسيوطى ص ١١٥، وطبقات المفسرين للداودى جـــ ٢ ص ٢١٧، وكشف الظنون جـــ ١ ص ٤٤٧، ولسان الميزان جـــ٤ ص ٤٢٧،ومفتاح السعادة جـــ ٢ ص ٢٥٠.

٢٨) **(رسالة فى) التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن الكريم :**

ورد ذكره فى عيون الأنباء جـــ ٣ ص ٤٥، ومعجم الأدباء جـــ ٦ ص ٢٥٨٩ .

٢٩) **تهذيب الدلائل وعيون المسائل :**

أشار إليه الرازى فى كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين"ص ١٤٦ . وقد ورد ذكره فى هدية العارفين جـــ٢ ص ٣٧، والأعلام جـــ ٦ ص ٣١٣ .

٣٠) **جامع العلوم :**

دائرة معارف ألفها بالفارسية سنة ٥٧٤ هـــ للسلطان علاء الدين خوارزم شاه (انظر كشف الظنون جـــ ١ ص ٥٦٥، وهدية العارفين جـــ ٢ ص ١٠٧).

٣١) الجامع الكبير (أو الطب الكبير) :

أشار إليه الرازى فى كتابه "الأربعين فى أصول الدين " (جـــــ ١ ص ١٨٨)، وفى كتابـــه " شرح عيون الحكمة " (جـــ ٢ ص ١٨٣) . وقد ورد ذكره فى عيون الأنباء جـــ ٣ ص ٤٥، ومعجم الأدباء جـــ ٦ ص ٢٥٨٩، وإخبار العلماء ص ١٩١ .

٣٢) الجبر والقدر (أو القضاء والقدر) :

أشار إليه الرازى فى كتابه "شرح عيون الحكمة " (جـــ ٣ ص ٤٤) وقد ورد ذكره فى هدية العارفين جـــ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـــ ٣ ص ٤٤، وإخبار العلماء ص ١٩١، ومعجم الأدباء جـــ ٦ ص ٢٥٨٩، والأعلام جـــ ٦ ص ٣١٣ . وقد تبين أن هذا الكتاب هو الجزء التاســـع مـــن المطالب العالية.

٣٣) الجدل (أو الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل) :

ورد ذكره فى عيون الأنباء جـــ ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١ . وهذا الكتاب طبـــع أخيراً فى بيروت سنة ١٩٩٢م، وقد حققه الدكتور / أحمد حجازى السقا .

٣٤) الجمل فى الكلام :

ورد ذكره فى كشف الظنون جـــ ١ ص ٦٠٥ ، وهدية العارفين جـــ ص ١٠٧.

٣٥) جواب الغيلانى :

ورد ذكره فى إخبار العلماء ص ١٩١.

٣٦) الجوهر الفرد :

ورد ذكره فى عيون الأنباء جـــ ٣ ص ٤٥، ومعجم الأدباء جـــ ٦ ص ٢٥٨٩.

٣٧) حدائق الأنوار فى حقائق الأسرار :

موسوعة علمية، تحوى ستين علماً، ألفها الرازى باللغة الفارسية لخوارزم شـــاه — وقـــد ورد ذكرها فى هدية العارفين جـــ ٢ ص ١٠٧، وكشف الظنون جـــ ١ ص ٦٣٣.

٣٨) حدوث العالم :

ورد ذكرها فى هدية العارفين جـــ ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جــــــ ٣ ص٤٤، وإخبـــار العلماء ص ١٩١.

٣٩) (رسالة فى) الحكم على أسرار الكف وما تدل عليه وفى أحكام الخال وغير ذلك:

لها نسخ فى القاهرة (دار الكتب ٢٣١٦ – و) ومن هذه النسخة يوجد فيلم فى معهد المخطوطات . وقد ذكرها الدكتور فتح الله خليف فى كتابه " فخر الدين الرازى" ص ١٦٣، كما ذكرت فى بحث الدكتور قنواتى فى كتاب "إلى طه حسين" ص ٢١٣ .

٤٠) الخلق والبعث :

أشار إليه الرازى فى كتابه "المحصول فى علم أصول الفقه" (جـ ٢ ص ٥٤٩) وفى كتابه "شرح عيون الحكمة" (جـ ٣ ص ٩٤) . وقد ورد ذكره فى هدية العارفين جـ ٢ ص١٠٧، وإخبار العلماء ص ١٩١، وعيون الأنباء جـ ٣ ص٤٥ .

٤١) (كتاب) المسائل الخمسون فى أصول الدين :

ورد ذكره فى كشف الظنون جـ١ ص ٧٢٥، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١، ولسان الميزان جـ ٤ ص ٤٢٧ .

وقد طبع فى القاهرة طبعة مستقلة سنة ١٩٨٩ م (حققه الدكتور أحمد حجازى السقا).

٤٢) الرعاية :

ورد ذكره فى هدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ ٣ ص ٤٥ .

٤٣) (كتاب فى) الرمل :

ذكر فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩٢، وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧.

٤٤) الزبدة :

ذكر فى إخبار العلماء ص ١٩١، ووفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٤٩، وطبقات الشافعية الكبرى جـ ٨ ص ٨٧، ومفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٠٤، وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٠٧.

٤٥) (رسالة فى) السؤال :

ذكر فى إخبار العلماء ص ١٩١.

٤٦) السر المكتوم فى مخاطبة الشمس والقمر والنجوم :

أشار إليه الرازى فى كتابه "الملخص فى المنطق والحكمة" ص ١٦١، وفى كتابه "شرح عيون الحكمة "(جـ٢ ص١٩٣ و ص ١٩٤) . وقد ورد ذكره في كشف الظنون جـ٢ص٩٨٩،ولسان

الميزان جـ٤ص٤٢٦، وشذرات الذهب جـ٥ ص٢١، وعيون الأنباء جـ٣ ص٤٥،وإخبار العلماء ص١٩١، ووفيات الأعيان جـ٤ ص٢٤٩.

٤٧) **شرح أسماء الله الحسنى (أو "لوامع البينات فى شرح أسماء الله الحسنى والصفات"):**

أشار إليه الرازى فى كتابه "المطالب العالية"(جـ٩ ص١٥٢). وقد ورد ذكره فى كشف الظنون جـ٢ ص١٥٦٩، وعيون الأنباء جـ٣ ص٤٤، وطبقات المفسرين للداودى جـ٢ ص٢١٨، ووفيات الأعيان جـ٤ ص٢٤٩، وإخبار العلماء ص١٩٢.

طبع هذا الكتاب بالقاهرة سنة ١٩٧٦م.

٤٨) **شرح (الإشارات و التنبيهات لابن سينا):**

أشار إليه الرازى فى كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين " ص١٤٦، وفى كتابه "شرح عيون الحكمة " (جـ٣ ص١٢٠). وقد ورد ذكره فى إخبار العلماء ص ١٩١، وهدية العارفين جـ٢ ص١٠٧،وعيون الأنباء جـ٣ ص٤٥، وطبقات الشافعية الكبرى جـ٨ ص٨٧،ومفتاح السعادة جـ١ ص٢٧٨.

طبع هذا الكتاب عدة طبعات، منها فى القاهرة سنة ١٣٢٥هـ، وفى إيران سنة ١٢٩٧ هـ، وفى الهند سنة ١٣١٨ هـ .

٤٩) **شرح ديوان المتنبى:**

ورد ذكره فى الوافى بالوفيات جـ٤، ص ٢٥٥، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩.

٥٠) **شرح (سقط الزند لأبى العلاء المعرى) :**

ورد ذكره فى وفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٤، وطبقات الشافعية الكبرى جـ٨ ص ٨٧، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩ .

٥١) **شرح (الشفاء لابن سينا) :**

ورد ذكره فى الوافى بالوفيات جـ٤ ص ٢٥٦ .

٥٢) **شرح (عيون الحكمة لابن سينا) :**

ذكر فى هدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، ووفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، وطبقات الشافعية الكبرى جـ٨ ص ٨٧، ومفتاح السعادة جـ٢ ص ١٠٤ . طبع هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٩٨٦م، وقد حققه الدكتور أحمد حجازى السقا .

٥٣) شرح (القانون لابن سينا) :

أشار إليه الرازى فى كتابه "الملخص فى المنطق والحكمة" ص ١٥٩، وقد ورد ذكره فى هدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١.

٥٤) شرح (المفصل للزمخشرى) :

ورد ذكره فى طبقات الشافعية الكبرى، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٤، وطبقات المفسرين للداودى جـ٢ ص ٢١٨، وإخبار العلماء ص ١٩٢.

٥٥) شرح نهج البلاغة :

ذكر فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٤، وإخبار العلماء ص ١٩١، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٨، ومعجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٩ .

٥٦) شرح (الوجيز - للغزالى) فى الفقه :

ذكر فى طبقات المفسرين للداودى جـ٢ ص ٢١٨، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، وإخبار العلماء ص ١٩١، ووفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، وطبقات الشافعية الكبرى جـ٨ ص ٨٧، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٤ .

٥٧) شفاء العى والخلاف :

ورد ذكره فى إخبار العلماء ص ١٩١، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧ .

٥٨) (الرسالة) الصاحبية :

ورد ذكرها فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١ .

٥٩) الطريقة العلائية فى الخلاف :

ورد ذكره فى إخبار العلماء ص ١٩١، ووفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، ولسان الميزان جـ٤ ص ٤٢٧، وطبقات الشافعية الكبرى جـ٨ ص ٨٧ .

٦٠) الطريقة فى الجدل :

ورد ذكره فى إخبار العلماء ص ١٩١ .

٦١) **عصمة الأنبياء :**

أشار إليه الرازى فى كتابه "المحصول فى علم أصول الفقه" (جـ٢ ص ٤٩٤)، كما ورد ذكره فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١، وكشف الظنون جـ٢ ص ١١٤١، والأعلام جـ٦ ص ٣١٣، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩ . وقد طبع هذا الكتاب فى بيروت سنة ١٩٨١م .

٦٢) **عمدة النظار وزينة الأفكار :**

ذكر فى هدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥ .

٦٣) **(الرسالة) الفخرية فى الوفق :**

ورد ذكرها فى كشف الظنون جـ١ ص ٨٧٩ .

٦٤) **(كتاب) الفراسة :**

ذكر فى وفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، ومفتاح السعادة جـ١ ص ٣١٠، والأعلام جـ٦ ص ٣١٣ . وقد ترجمه الدكتور يوسف مراد إلى الفرنسية، وتم طبعه فى باريس سنة ١٩٣٩م . ثم ترجمه إلى العربية وقدم له الدكتور مراد وهبة، وتم طبعه فى القاهرة سنة ١٩٨٢م .

٦٥) **فضائل الأصحاب :**

ورد ذكره فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٤، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، وإخبار العلماء ص ١٩١، ومعجم الأدباء جـ٦، ص ٢٥٨٩ .

٦٦) **(الرسالة) الكمالية فى الحقائق الإلهية :**

ألفها الرازى باللغة الفارسية لكمال الدين محمد ميكائيل، وترجمها إلى العربية تلميذه تاج الدين الأموى، وقد ورد ذكرها فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩ .

٦٧) **لباب الإشارات :**

هو تهذيب لكتاب "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا، وقد ورد ذكره فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٨، ومعجم الأدباء جـ٦ ص

٢٥٨٩، والأعلام جـ٦ ص ٣١٣ . طبع هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٩٨٦م، وقد حققه الدكتور أحمد حجازى السقا .

٦٨) اللطائف الغياثية :

ألفه الرازى باللغة الفارسية، وقد ورد ذكره فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١، وكشف الظنون جـ٢ ص ١٥٥٣، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٨. وأخيرا ترجم هذا الكتاب إلى العربية سنة ١٩٧٣م ضمن رسالة ماجستير بكلية الآداب بجامعة عين شمس لحكمت إمبابى بعنوان "فخر الدين الرازى عصره وبيئته ومؤلفاته مع ترجمة كتاب اللطائف الغياثية من الفارسية إلى العربية" .

٦٩) مباحث الحدود (فى المنطق) :

ورد ذكره فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، والوافى بالوفيات جـ٤ ص ٢٥٦، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩ .

٧٠) المباحث العمادية فى المطالب المعادية :

أشار إليه الرازى فى كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" ص ١٤٦ . وقد ورد ذكره فى طبقات الشافعية الكبرى جـ٨ ص ٨٧، وطبقات المفسرين للداودى جـ٢ ص ٢١٨، وكشف الظنون جـ٢ ص ١٥٧٧، ومفتاح السعادة جـ٢ ص ١٠٤، ومعجم المؤلفين جـ٣ ص ٥٥٩، ووفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩ .

٧١) المباحث المشرقية :

أشار إليه الرازى فى كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" ص ١٤٦، كما أشار إليه الطوفى فى كتابه "الانتصارات الإسلامية" ص ٢٠٣، وقد ورد ذكره فى لسان الميزان جـ٤ ص ٤٢٧، وإخبار العلماء ص ١٩١، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وكشف الظنون جـ٢ ص ١٥٧٧، وهدية العارفين جـ٦ ص ١٠٨ . طبع هذا الكتاب في مجلدين بحيدر آباد بالهند سنة ١٣٤٣ هـ .

٧٢) مباحث الوجود والعدم :

ذكر فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١، ومعجم الأدباء جـ٢ ص ١٠٧.

٧٣) **(الرسالة) المجدية :**

ورد ذكره فى إخبار العلماء ص ١٩٢، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧ .

٧٤) **المحاضر :**

لم يرد ذكره إلا فى لسان الميزان جـ٤ ص ٤٢٧ .

٧٥) **المحرر فى دقائق النحو :**

أشار إليه الرازى فى كتابه "المحصول فى علم أصول الفقه" (جـ١ ص ٨٥)، وقد ورد ذكره فى الوافى بالوفيات جـ٤ ص ٢٥٥، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩ .

٧٦) **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين :**

ذكر فى وفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، وإخبار العلماء ص ١٩١، والنجوم الزاهرة جـ٦ ص ١٩٧، وطبقات الشافعية الكبرى جـ٨ ص ٨٧، وكشف الظنون جـ٢ ص ١٦١٤ . وقد طبع هذا الكتاب فى القاهرة بدون تاريخ .

٧٧) **المحصل فى أصول الفقه :**

لم يرد ذكره إلا فى هدية العارفين جـ٢ ص ١٠٨ .

٧٨) **المحصول فى علم أصول الفقه :**

أشار إليه الرازى فى تفسيره الكبير جـ٣ ص ٢٠٧، وفى كتابه "الأربعين فى أصول الدين" جـ٢ ص ٢٢١ . وقد ورد ذكره فى كشف الظنون جـ٢ ص ١٦١٥، وإخبار العلماء ص ١٩١، ووفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٤، ولسان الميزان جـ٤ ص ٤٢٧، ومفتاح السعادة جـ٢ ص ١٠٤ . طبع هذا الكتاب فى بيروت سنة ١٩٨٨م.

٧٩) **مختصر إعجاز الإيجاز (للثعالبى) :**

لم يذكر إلا فى كشف الظنون جـ١، ص ١٢٠ .

٨٠) **المختصر فى المنطق :**

لم يرد ذكره إلا فى لسان الميزان جـ٤ ص ٤٢٩ .

٨١) مسائل فى الطب :

ذكر فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥ .

٨٢) المسك العبيق فى قصة يوسف الصديق :

ذكر فى هدية العارفين جـ٢ ص ١٠٨.

٨٣) المشيحة الفخرية :

ورد ذكره فى كشف الظنون جـ٢ ص ١٦٩٧ .

٨٤) المطالب العالية :

ألفه الرازى سنة ٦٠٥ هـ، وهو آخر ما ألف الرازى فى رأى ابن أبى أصيبعة (جـ٣ ص ٤٤) . غير أنى أشك فى ذلك، فقد أحال إليه الرازى فى كتابه شرح عيون الحكمة (جـ٣ ص ١٠٠) . وقد ورد ذكره فى إخبار العلماء ص ١٩١، وطبقات الشافعية الكبرى جـ٨ ص ٨٧، وطبقات المفسرين للداودى جـ٢ ص ٢١٨، ولسان الميزان جـ٤ ص ٤٢٧ . طبع هذا الكتاب فى بيروت سنة ١٩٨٧م .

٨٥) المعالم فى أصول الدين :

ورد ذكره فى كشف الظنون جـ٢ ص ١٧٢٦، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٨، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٤، وشذرات الذهب جـ٥ ص ٢١، ووفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، وطبقات الشافعية الكبرى جـ٨، ص ٨٧، والأعلام جـ٦ ص ٣١٣ . وقد طبع هذا الكتاب فى القاهرة بدون تاريخ .

٨٦) المعالم فى أصول الفقه :

ذكر فى وفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، ولسان الميزان جـ٤ ص ٤٢٧، وشذرات الذهب جـ٥ ص ٢١، وإخبار العلماء ص ١٩١، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩ .

٨٧) مقالات الإمام فخر الدين الرازى :

توجد رسالة بهذا العنوان فى دار الكتب المصرية (مجاميع تيمور ١٧٧ . من ص ١ إلى ص ٥) وهى عبارة عن حكم مسجوعة مقسمة إلى تسعة أبواب، وفى آخرها هذه العبارة "تمت الرسالة المنسوبة إلى الإمام فخر الدين الرازى الهمام".

٨٨) **الملخص فى المنطق والحكمة :**

أشار إليه الرازى فى كتابه "شرح عيون الحكمة" (جـ١ ص ١٨١ وفى كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" ص ١٤٦ . وقد ورد ذكره فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١، ووفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، ومفتاح السعادة جـ١ ص ٢٧٨، كما أشار إليه ابن تيمية فى كتابه " الاستقامة" (جـ١ ص ٤٤) .

٨٩) **مناقب الإمام الشافعى :**

أشار الرازى فى صفحة ٤٦٤ من هذا الكتاب إلى أنه فرغ من تأليفه سنة ٥٩٧ هـ . وقد ورد ذكره فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٤، ووفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، وإخبار العلماء ص ١٩١، ولسان الميزان جـ٤ ص ٤٢٧ . طبع هذا الكتاب فى بيروت سنة ١٩٩٣م، وقد حققه الدكتور أحمد حجازى السقا .

٩٠) **منتخب درج تنكلوشا (أو دنكلوشا) :**

ورد ذكره فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩ .

٩١) **منتخب المحصول (فى أصول الفقه) :**

ورد ذكره فى هدية العارفين جـ٢ ص ١٠٨، وشذرات الذهب جـ٥ ص ٢١، وطبقات المفسرين للداودى جـ ص ٢١٨، ومعجم الأدباء جـ٢ ص ٢٥٨٩ .

٩٢) **المنطق الكبير:**

أشار إليه الرازى فى كتابه "شرح عيون الحكمة" (ح١ ص ١٩٣ . وقد ورد ذكره فى كشف الظنون جـ٢ ص ١٨٦٤، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٨ .

٩٣) **النبض :**

ورد ذكره فى هدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١، ومعجم الأدباء جـ ٦ ص ٢٥٨٩ .

٩٤) (رسالة فى) النبوات :

ورد ذكرها فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٧، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩، والأعلام جـ٦ ص ٣١٣ . وقد تبين أنها جزء من المطالب العالية .

٩٥) نفثة المصدور :

ذكر فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩٢، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٨، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩ .

٩٦) (رسالة فى) النفس والروح :

ورد ذكرها فى هدية العارفين جـ٢ ص ١٠٨، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩١، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩، والأعلام جـ٦ ص ٣١٣ . وقد تبين أنها الجزء السابع من المطالب العالية .

٩٧) نقد التنزيل :

ذكر فى كشف الظنون جـ٢ ص ١٩٧٣، وهدية العارفين جـ٢ ص ١٠٨ .

٩٨) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز :

ورد ذكره فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، ووفيات الأعيان جـ٤ ص ٢١٨ . وقد حققه الدكتور أحمد حجازى السقا، ونشره بالقاهرة سنة ١٩٨٩م .

٩٩) النهاية البهائية فى المباحث القياسية :

ذكر فى الوافى بالوفيات جـ٤ ص ٢٥٥، ومعجم الأدباء جـ٦ ص ٢٥٨٩ .

١٠٠) نهاية العقول فى دراية الأصول :

أشار إليه الرازى فى كتابه "الأربعين فى أصول الدين" (جـ٢ ص ٨٧)، وفى كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" ص ١٤٦ . وقد ذكر فى كشف الظنون جـ٢ ص ١٩٨٨، وطبقات الشافعية الكبرى جـ٨ ص ٨٧، وعيون الأنباء جـ٣ ص ٤٤، ووفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٤٩، وشذرات الذهب جـ٥ ص ٢١ . وقد حقق الجزء الأول من هذا الكتاب محمد شحاته إبراهيم للحصول على درجة الدكتوراه بكلية أصول الدين، فى حين حقق الجزء الثانى منه صلاح محمد عبد الرحمن للحصول على درجة الماجستير بكلية دار العلوم .

١٠١) الهدى :

أشار إليه الرازى فى كتابه "شرح عيون الحكمة" (جـ١ ص ١١٩، وجـ٢ ص ١٨٧) .

١٠٢) الهندسة :

ذكر فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٥، وإخبار العلماء ص ١٩٢، والأعلام جـ٦ ص ٣١٣ .

١٠٣) (رسالة فى علم) الهيئة:

ذكرت فى معجم المؤلفين جـ٣ ص ٥٥٩ .

١٠٤) الوصية :

ورد نصها فى عيون الأنباء جـ٣ ص٤٠، وطبقات الشافعية الكبرى جـ٨ ص ٩٠ وما بعدها .

منهجه العلمى العام ونقده :

من السهل الوقوف على المنهج العلمى للرازى من خلال ما ذكره فى وصيته حيث قال: "اعلموا أنى كنت رجلا محبا للعلم، فكنت أكتب فى كل شئ، لا أقف على كمية أو كيفية، سواء كان حقًّا أو باطلاً، أو غثاً أو سميناً .. وأما الكتب العلمية التى صنفتها أو استكثرت من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها فمن نظر فى شئ منها فإن طابت له تلك السؤالات فليذكرنى فى صالح دعائه على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف القول السيئ، فإنى ما أردت إلا تكثير البحث وتشحيذ الخاطر، واعتمادى فيه على الله تعالى " [١].

وقد وصف الصفدى هذا المنهج فبين أن الرازى هو أول من اخترع هذا الترتيب فى كتبه، وأتى فيها بما لم يسبق إليه ؛ لأنه يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها، وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدل بأدلة السبر و التقسيم فلا يشذ منه عن تلك المسألة فرع لها به علاقة، فانضبطت له القواعد، وانحصرت معه المسائل [٢].

---

[١] انظر نص الوصية الذى أورده ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٤٠ وما بعدها .
[٢] الوافى بالوفيات جـ ٤ ص ٢٤٩ .

أما قول الرازى :

و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

فلا يدل -كما يزعم البعض- على أن الرازى كان يكتفى بجمع أقوال السابقين فقط، بل يدل على نزعة التواضع التى سيطرت عليه فى آخر حياته بعد أن غلبت عليه روح التحدى فى معظم ما صدر عنه طوال سنوات عمره السابقة، يدل على ذلك قوله فى التنبيه على علوم سورة الفاتحة "اعلم أنه مر على لسانى فى بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعض الحساد، وقوم من أهل الجهل والغى والعناد، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعانى، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمبانى، فلما شرعت فى تصنيف هذا الكتاب، قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه ممكن الحصول، قريب الوصول" [١].

فليس غريبًا -إذن- بعد حياة مليئة بتحدى الخصوم أن يصدر عن الرازى أقوال تنم عن التواضع، وخصوصًا قبل رحيله عن الدنيا، وإقباله على الآخرة .

ومهما يكن من أمر فإن الرازى من المتكلمين الذين كان لهم السبق فى مزج الكلام بالفلسفة [٢]، وهو أول من استحدث التفسير الكونى مع الاستعانة بالمنطق والفلسفة والعلم [٣]، وهو أكثر الأشعرية جرأة فى إعلان أن العقل هو المعول عليه فى إثبات النقل، وأن الطعن فى العقل يستلزم الطعن فى العقل والنقل معًا، وهو الفقيه الذى تناول الفقه بروح المجادل الفيلسوف، فأضفى عليه مسحة جديدة لم تكن مألوفة من قبل وخصوصًا فى مناظراته فى بلاد ما وراء النهر، وهذا المنهج الجدلى وإن لم يكن مقبولا منه فى الفقه إلا إنه لاقى استحساناً فى مجال علم أصول الفقه، رغم توسع الرازى فى المقدمات والمصطلحات المقتبسة من كلام الفلاسفة، حتى إننا وجدنا فى العصر الحديث من يدعو إلى اعتبار علم أصول الفقه فرعًا من فروع الفلسفة الإسلامية كالشيخ مصطفى عبد الرازق مثلا [٤].

ومع أن الرازى كثيرًا ما اقتبس من الفلاسفة إلا إن ذلك لم يحل دون نقدهم فيما خالفوا فيه العقائد الإيمانية حيث يقول : "وكنا نحن فى ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم لنرد عليهم فصرفنا شطرًا صالحًا من العمر فى ذلك حتى وفقنا الله -تعالى- فى تصنيف كتب تتضمن الرد

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٥ .
(٢) انظر ابن خلدون، المقدمة ص ٣٢٧ .
(٣) د. أحمد محمود صبحى، فى علم الكلام جـ٢ ص ٢٧٨ .
(٤) انظر د. مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٧ .

عليهم ككتاب نهاية العقول، وكتاب المباحث المشرقية ، وكتاب الملخص، وكتاب شرح الإشـــارات، وكتاب جوابات المسائل النجارية، وكتاب البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان، وكتـــاب المباحث العمادية فى المطالب المعادية، وكتاب إشارة النظار إلى لطائف الأسرار" (١).

وعلى الرغم من أن الرازى قد أخذ عليه أنه لم يحسم القول فى كثير من المسائل الفلسفية، وأنه كان قليل الاستدلال بالقرآن والسنة، وأنه لم يبتكر فى كثير من القضايا التى ناقشها، وأنه كان يبالغ فى إيراد كل غريب - إلا إنه رزق السعادة العظمى فى مصنفاته، فانتشرت فى البلاد، وأقبل النـــاس علـــى الاشتغال بها.

---

(١) الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٤٦.

الباب الأول

الأخلاق وماهية الإنسان عند الرازى

ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: علم الأخلاق عند الرازى:

- تعريفه .
- موضوعه.
- بيان كونه وصفيًّا أو معياريًّا.
- موقعه من قسمى الحكمة النظرى والعملى.
- وظيفته وفائدته.
- علاقته بالعلوم الأخرى.

الفصل الثانى : الأخلاق :

- مفهومها.
- كيفية تكونها.
- المؤثرات فيها.
- مجالاتها.
- غايتها .

الفصل الثالث: ماهية الإنسان وعلاقتها بالأخلاق.

التمهيد :

اهتم الرازى بالتصنيف فى مجال الأخلاق لمقاومة الانحراف الأخلاقى الذى استشرى فى جسم الأمة الإسلامية فى عصره بفعل بعض الطوائف الحاقدة من أهل البلاد المفتوحة، حيث عملوا على نشر المجون والخلاعة والفجور بين المسلمين بهدف تقويض المجتمع الإسلامى . وقد صادف ذلك هوى لدى كثير من أصحاب النفوس الضعيفة، كما انساق فى هذا التيار بعض الأمراء والخلفاء، وكان لذلك أثـــر كبير فى ضعف المسلمين وتدهور أحوالهم، مما شجع المتربصين بالأمة الإسلامية من الصليبيين والتتار على ضربها وإسقاط الخلافة الإسلامية فى بغداد.

من أجل هذا حرص الرازى على المشاركة فى الإصلاح الاجتماعى عـــن طريـــق الأخـــلاق باعتبارها دعامة أى إصلاح، لأن طهارة النفس وإصلاح أمرها هما اللذان يجعلان الإنسان إنساناً بالمفهوم الحقيقى للإنسانية، و يعدانه للقيام بدوره فى الحياة كخليفة فى الأرض.

وقد صاغ الرازى أفكاره صياغة عقلية، واستعان فى بعض الأحيان بالفلسفة اليونانية، وعمل على مزج النظر العقلى التأملى بالحقائق الدينية ؛ لأنه كان يرى ضرورة الجمع بين العقل والنقل لحاجة كل منهما إلى الآخر، و استفرغ جهده فى جمع آراء الآخرين ومناقشتها، وكان يهدف من ذلـــك إلى تمحيص هذه الآراء وتقرير ما يراه حقا.

ومن هنا فإن منهجه منهج عقلى نقلى نقدى يعتمد على السبر والتقسيم والتحليـــل، ويهـــتم بتسلسل الأفكار وترابط الموضوعات.

ولا غرو فى ذلك، فقد كان الرازى يتمتع بعقلية منطقية تحسن تقديم المقـــدمات واســـتنتاج النتائج، وتعرف كيف تسير فى عرض موضوعها بطريقة منهجية منظمة، وتحرص على وضوح الأفكار، وتحديد المصطلحات، وسلامة العبارة، وجمال الأسلوب.

و لم يغفل الرازى التمهيد لفلسفتة الخلقية، حيث عرف بعلم الأخلاق وموضوعه، وبين موقعه من أقسام الحكمة العملية، وتحدث عن وظيفته وفائدته وعلاقته بالعلوم الأخرى .

كما أوضح مفهوم الأخلاق وكيفية تكونها والمؤثرات فيها ومجالاتها وغايتها، وربط البحث فى الأخلاق بفهمه لحقيقة الإنسان، ودوره فى الحياة، ومصيره بعد المفارقة.

وبعد أن أوضح لنا ذلك، وبين أن الإنسان قادر على تحقيق الكمال الإنسانى، حاول أن يأخذ بيده لمعاونته فى اجتياز طريق الحياة المليء بالمخاطر، فبين له السبل والوسائل التى يمكن بهـا أن يطهـر نفسه، ويجاهد هواه، من قيام بعبادة الله تعالى، وتحرى مكارم الشريعة، والتخلق بالفضائل، حتى يمكنـه التوصل إلى السعادة الحقيقية . وفيما يأتى عرض لكل ذلك بالتفصيل .

الفصل الأول

علم الأخلاق عند الرازى

تعريفه، موضوعه، بيان كونه وصفيًّا أو معياريًّا، موقعه من قسمى الحكمة النظرى والعملى، وظيفته وفائدته، علاقته بالعلوم الأخرى

تعريفه :

قبل ذكر تعريف علم الأخلاق عند الرازى، يحسن عرض عدد من التعريفات القديمة والحديثة لعلم الأخلاق ؛ لأن ذلك يسهم فى تحديد مفهومه وما يندرج تحته من مسائل وموضوعات، حتى يمكن تمييزه عما عداه من العلوم .

١) علم الأخلاق : هو علم يعرف به كيف ينبغى أن تكون أخلاق الإنسان وأفعاله، حتى تكون حياته سعيدة فى الدنيا والآخرة [١].

وهذا التعريف وإن كان يهتم بتوضيح معيارية علم الأخلاق وببيان غايته، إلا إنه لم يحدد الموضوعات التى يتناولها أو المعايير التى يرجع إليها فى الحكم على الأفعال البشرية الإرادية .

٢) علم الأخلاق : هو علم العادة .

وأصحاب هذا التعريف قد تأثروا بالأصل الإغريقى لكلمة (ايتوس) ومعناها (السعادة)، يؤخذ على هذا التعريف أ نه يقصر دائرة علم الأخلاق على أعمال الإنسان الإرادية التى تتكون عنها العادات، فى حين أن علم الأخلاق يتناول إلى جانب ذلك موضوعات عديدة كالبحث فى الباعث والمقصد، وفى الخير والشر، والحق، والواجب، وفى مصادر الإلزام الأخلاقى، وفى السعادة الإنسانية، وفى المثل الأعلى وكيفية الحصول عليه، وفى الشروط التى يجب توافرها فى الإرادة الإنسانية وفى الأفعال الإنسانية لتصبح موضوعا للأحكام الخلقية ....إلخ[٢].

٣) علم الأخلاق : هو علم الإنسان .

وهذا التعريف منسوب إلى الكاتب الفرنسى (باسكال) . ويؤخذ عليه أنه لم يحدد المقصود بما يحصره علم الأخلاق ويحيط به إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه، فيمكن أن يندرج تحته كل العلوم

---

(١) انظر ابن سينا رسالة فى أقسام العلوم العقلية ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ١٠٧.

(٢) انظر د/ محمد بيصار، العقيدة والأخلاق ص ١٩٦، و د/ منصور رجب، تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ١٧.

المتعلقة بالإنسان سواء من الناحية الجسمانية أم من الناحية المعنوية كعلم التشريح، وعلم وظائف الأعضاء، وعلم الكيمياء الحيوية، وعلم النفس، وعلم المنطق، وعلم الجمال، وفلسفة التاريخ، وفلسفة القانون، إلى غير ذلك من العلوم التى تبحث فى الإنسان، فهو تعريف غير مانع [(١)].

٤) علم الأخلاق : هو علم الخير والشر .

وهو تعريف لا يفى بموضوعات هذا العلم، لأنه لا يقف عند حد الكشف عن حقيقة كل من الخير والشر، وإنما يحدد كذلك الواجب والواجبات ويحض عليها .

٥) علم الأخلاق : هو علم يهتم بدراسة الواجب والواجبات .

وهو تعريف قاصر –أيضًا– لأنه أهمل جانبا هاما من جوانب علم الأخلاق، وهو تقويم الأعمال الإنسانية على ضوء تحديده لقيمة كل من الخير والشر [(٢)].

٦) علم الأخلاق : هو علم يبحث فى سلوك الإنسان الذى يعيش فى جماعة تحيا فى زمان معين ومكان محدد .

وهذا التعريف لا يسلم من النقد ؛ لأنه ألغى وجود هذا العلم فى النطاق الفلسفى، ونقله إلى نطاق البحث الاجتماعى، ونقله من المعيارية إلى الوضعية، كما نقله من سمة الثبات إلى سمة التغير فى موضوعه[(٣)] .

وهكذا تختلف تعريفات علم الأخلاق –فيما بينها– اختلافًا واضحًا لاختلاف نظرة قائليها إلى طبيعة هذا العلم وموضوعه تبعًا لتصوراتهم المتنوعة عن مركز الإنسان فى هذه الحياة وغايته منها، والتى تتأثر بظروف البيئة والوراثة ودرجة المعرفة ... إلخ .

تعريف الرازى لعلم الأخلاق :

يعرف الرازى علم الأخلاق بأنه العلم الذى يبحث فى أحوال نفس الإنسان مع بدنه الخاص به[(٤)]، فى ظل المبادئ والغايات التى حددتها الشريعة الإلهية[(٥)]، ويعرف بطريق القياس بالملكات الخلقية :

---

(١) انظر د/ منصور على رجب، تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ١٨.
(٢) د / محمد بيصار، العقيدة والأخلاق ص ١٩٧.
(٣) د/ أبو اليزيد العجمى، الأخلاق بين العقل والنقل ص ١٨ وما بعدها.
(٤) الرازى، لوامع البينات ص ٢٨٢، وشرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٦.
(٥) الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ١٤، ص ١٩.

كم هى، وما هى، وما الفاضل منها وما الردئ، وكيف تحدث من غير قصد اكتساب، وكيف تكتسب بقصد[1]، مع بيان كيفية الاحتفاظ بالملكات الفاضلة النفسانية، وإزالة الملكات الخبيثة النفسانية حال حصولها[2] .

وهذا التعريف هو المختار عندى لما يأتى :

١) لأنه يميز الحكمة التى يراد بها العلم بالخلق عن الحكمة التى يراد بها الخلق نفسه، والتى يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق . يؤكد ذلك أن الرازى بعدما ذكر فى كتابه "المباحث المشرقية" تعريف الحكمة التى تعد إحدى الفضائل الخلقية الثلاث (الشجاعة — العفة — الحكمة) بأنها الخلق الذى تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجربزة[3] والغباوة، قال : "وظن بعضهم أن الحكمة العملية هنا هى التى تجعل قسيمة للحكمة النظرية حيث يقال : الحكمة إما نظرية وإما عملية، وذلك باطل، لأن المراد بالحكمة العملية ها هنا ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة، وأما إذا قلنا : إن من الحكمة ما هو نظرى ومنها ما هو عملى لم نرد به الخلق، فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة، بل نريد معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس أنها كم هى، وما هى، وما الفاضل منها وما الردئ، وأنها كيف تحدث من غير قصد اكتساب وأنها كيف تكتسب بقصد، وأيضا معرفة السياسات المترلية والمدنية، وبالجملة : المعرفة بالأمور التى لنا أن نفعلها . وهذه المعرفة ليست غريزية، بل متى حصلناها كانت حاصلة لنا من حيث هى معرفة وإن لم نفعل فعلا و لم نخلق خلقًا، فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة ولا أيضا الخلق، وتكون عندنا لا محالة معرفة مكتسبة يقينية .

فالحاصل أن الحكمة العملية قد يراد بها العلم بالخلق، وقد يراد بها نفس الخلق، وقد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق، فالحكمة العملية التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية هى العلم بالخلق، أما الحكمة العملية التى جعلت إحدى الفضائل الخلقية الثلاث فهى نفس الخلق، وأيضا الحكمة العملية بالمعنى الأول لا تشارك الحكمة العملية بالمعنى الثانى، لأن الحكمة العملية بالمعنى الأول ليست علمًا بهذا الخلق فقط، بل وبسائر الأخلاق من الشجاعة والعفة والسياسات أيضا، فظهر الفرق بين البابين"[4].

---

(١) الرازى، المباحث المشرقية جـ ١ ص ٣٨٦.
(٢) الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٥، ص ١٥ .
(٣) الجربز : الخداع الخبيث، معرب كربز بالفارسية.
(٤) الرازى، المباحث المشرقية جـ١ ص ٣٨٦، وقارن الملخص فى المنطق والحكمة (٧٩-أ).

٢)   لأنه يميز علم الأخلاق الذى ينظر فى أعمال القلوب عن علم العقائد الذى ينظر فى الأركان، وعلم الفقه الذى يهتم بأعمال الجوارح[١]، دون أن يعنى ذلك انفصام العرى بين هذه العلوم، حيث تربطها صلات سيتم توضيحها فيما بعد إن شاء الله .

٣)   لأنه وإن فهم منه الاهتمام بالفرد فى المقام الأول، إلا إنه يهتم أيضًا بالمجتمع بشكل غير مباشر، لأن صلاح المجتمع مرهون بصلاح أفراده .

٤)   لأنه وإن ربط بين علم الأخلاق والمبادئ التى حددتها الشريعة لتمييز علم الأخلاق الإسلامى عن غيره، إلا إنه لا يمنع من جعله علمًا عقليًا، بدليل اعتراف الرازى بالتحسين والتقبيح العقليين بالنسبة لأفعال العباد[٢]، وبدليل ما ذكره فى كتابه "شرح عيون الحكمة"، حيث أوضح أن الأنبياء –عليهم السلام– يعرفون بمبادئ العلوم العملية (التى تشمل علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم السياسة) ويعرفون بكمالاتها على الوجه الكلى،مثل أن يذكروا أن من أراد الفضيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلانى، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلانى . أما التنصيص على أحوال "زيد" و "عمرو" فذلك ممتنع، لأن الأحوال الجزئية للأشخاص غير مضبوطة، فالواجب على الشارع هو ضبط القوانين الكلية، وذلك يتأتى بالقوة النظرية، ثم يكون استعمال تلك القوانين فى الصور الشخصية والوقائع الجزئية، وذلك يتأتى بالقوة العملية[٣] .

٥)   لأنه لم يغفل غاية علم الأخلاق، ولأنه جعلها تتسع لتشمل صلاح أمر الإنسان فى الدنيا، وسعادته فى الدارين، وذلك مفهوم من ربط غايته بالغايات التى حددتها الشريعة الإلهية .

٦)   لأنه يفهم من عباراته المجملة موضوعات ومسائل علم الأخلاق . فالمبادئ التى يعتمد عليها علم الأخلاق الإسلامى كالإيمان بالله تعالى والتصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، واتخاذه أسوة حسنة، والتصديق بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية، مع العمل بهما، والتزام النية الحسنة الصادقة فى كل الأحوال، والتمسك بالنافع الحلال، والابتعاد عن الضار الحرام، والإيمان بالجزاء الدنيوى والأخروى عما قدم الإنسان من أعمال –مفهومة من ربطه بين علم الأخلاق والمبادئ التى حددتها الشريعة الإلهية .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ٢٠، جـ ٢٦ ص ٢٣٥.
(٢) سيتم شرح موقف الرازى من هذه القضية بالتفصيل فى الباب الثالث إن شاء الله.
(٣) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ١٤.

كما يفهم من قوله : "بطريق القياس" أنه يشير إلى المعايير الخلقية ومصادر الإلزام الأخلاقى .

يضاف إلى ذلك أنه صرح بعدد من مباحث علم الأخلاق، هى البحث فى أسس الأخلاق، وأصول الفضائل، وغايتها، وكيفية التمييز بين صالح الأخلاق وفاسدها، وكذلك البحث فى كون الأخلاق فطرية أو مكتسبة، وكيفية الحفاظ على الملكات النفسانية الفاضلة، وإزالة الملكات النفسانية الخبيثة حال حصولها .

٧) لأنه يتسم بالدقة بشكل عام، ومثال ذلك، أنه قدم حفظ الملكات النفسانية الفاضلة على إزالة الملكات النفسانية الخبيثة، لأن حفظ الأولى مقصود بالذات، وإزالة الثانية مقصود بالعرض، وما بالذات قبل ما بالعرض، ولأن حفظ الأولى يعد بمثابة حفظ الصحة، وإزالة الثانية يعد بمثابة إزالة المرض، وحفظ الصحة مقدم على إزالة المرض .

وبناء على كل ما سبق يمكن اعتباره تعريفًا جامعًا مانعًا .

موضوعه :

اختلف الأخلاقيون قديمًا وحديثًا فى تحديد موضوع علم الأخلاق لاختلاف فلسفاتهم الأنطولوجية والإبستمولوجية، ولاختلاف نظرتهم إلى الغاية من هذا العلم، وكذلك لارتباط علم الأخلاق بالعلوم السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية وغيرها من العلوم التى تتطور مع الزمان تطورًا يجعل موضوعه مثارًا للخلاف .

وإذا نظرنا إلى المذاهب المختلفة فى علم الأخلاق أمكننا أن نميز بين اتجاهين واضحى المعالم هما : اتجاه الحدسيين، واتجاه التجريبيين، وكل منهما يختلف عن الآخر فى تحديد موضوع علم الأخلاق، بالإضافة إلى اختلاف أعلام كل اتجاه فيما بينهم حول الموضوع نفسه.

وفيما يأتى عرض ملخص لآراء كل اتجاه :

أولا : ملخص آراء الحدسيين :

- من أصحاب هذا الاتجاه من يرى أن موضوع علم الأخلاق هو الأفعال النفسانية التى تفيد السعادة لتحصيلها، والأفعال النفسانية التى تفيد الشقاء لاجتنابها[1] .

(١) انظر ابن رشد، فصل المقال ص ٢٨ .

- ومنهم من يرى أن موضوعه هو الأخلاق والملكات والنفس الناطقة من حيث الاتصاف بالفضائل والتخلى عن الرذائل أو تعديلها بين الإفراط والتفريط[1] .

- ومنهم من يرى أن موضوعه هو البحث عن المبادئ وترتيبها واستبطانها وتبيين حقيقتها وأهميتها العملية، والواجبات التى توجبها تلك المبادئ على الإنسان بجميع نتائجها المترتبة عليها[2] .

- ومنهم من يرى أن موضوع علم الأخلاق هو كل ما يقصده ويختاره الإنسان عن تعقل باعتباره غاية فى ذاته[3] .

- ومنهم من يضيف إلى الأفعال الإرادية للإنسان الأفعال شبه الإرادية من حيث الحكم عليها بالفضيلة أو بالرذيلة، وبالخيرية أو بالشرية . ويعللون ذلك بأن أفعال الإنسان الإرادية كبناء مستشفى لعلاج المرضى أو العزم على قتل إنسان ظلمًا يمكن الحكم عليها بالخيرية أو بالشرية، كما يمكن أن يوصف فاعلها بأنه خير أو شرير، وبالتالى يمكن محاسبته بما يليق بفعله أو فعلته .

وكذلك الأفعال شبة الإرادية، فإنها وإن لم تكن مرادة من جهة وقوعها إلا إنها مرادة من جهة مقدماتها، فإذا أقدم رجل – مثلاً– على وضع أدوات البناء فى الطريق العام حتى تكون قريبة التناول عند الحاجة إليها، وترتب على ذلك اصطدام سيارة بأدوات البناء، وانحرافها عن الطريق، وإصابتها أحد المارة، فإنه لا يجوز لمن وضع أدوات البناء فى الطريق أن يتعلل بأنه لا يقصد بفعله ما حدث، لأنه وإن لم يقصد ذلك إلا إنه كان بإمكانه وإرادته أن يضع أدوات البناء فى مكان مأمون، وأن يضع العلامات بما يمكن معه تلافى ما حدث، ومن ثم يكون مسئولاً من الناحية الخلقية عن كل ما ترتب على المقدمات التى أدت إلى ذلك .

أما الأفعال غير الإرادية كالتنفس ونبض القلب فلا توصف بالخيرية أو الشرية، وكذلك الأفعال التى لا يمكن الاحتياط لها لا يحكم على فاعلها بأنه خير أو شرير، ولا يحاسب عليها، وبالتالى لا يمكن إدخالها فى موضوع علم الأخلاق[4].

---

(١) انظر حاجى خليفة، كشف الظنون جـ١ ص ٣٥، وانظر طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة جـ ١ ص ٣٨٣.
(٢) انظر د/ محمد كمال جعفر، فى الفلسفة والأخلاق ص ١٥١، وقارن د / ماهر كامل، مبادئ الأخلاق ص ١٨٢، وسلطان بك محمد، الفلسفة العربية والأخلاق جـ ٢ ص ١٠ .
(٣) انظر د/توفيق الطويل، أسس الفلسفة ٣٢٣، و د/ هنرى سد جويك، المجمل فى تاريخ علم الأخلاق جـ١ ص ٦٦، و د/ محمد بيصار، العقيدة والأخلاق ص ١٩٨، و د/ منصور على رجب، تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ٢٣.
(٤) انظر د/ محمد السماحى، الضمير والإلزام الخلقى ص ١٥ وما بعدها، والأستاذ أحمد أمين، الأخلاق ص ٢ وما بعدها .

وبصفة عامة فإن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن علم الأخلاق يضع المثـــل العليـــا للســـلوك الإنسانى، لأنه يضع القواعد التى تحدد استقامة الأفعال الإنسانية وصوابها، ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى التى لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها . كما يرون أنه لا يعنى إلا بدراسة السلوك الذى يصدر عن عقل دراك يتعقل الموقف ويتدبر نتائجه، وإرادة حرة بريئة من كل قهر أو إكراه، لأن التبعة الخلقية لا تستقيم إلا إذا كان الفعل صادرًا عن تعقل واختيار . وكذلك الأفعال شبه الإراديـــة، حيث تحاسب الأخلاق من يساعد الأطفال القاصرين على انتهاك حرمة مبادئها، ولا تعفى من اللائمة العاقل الذى يأتى شرًّا فى فترة يغفى فيها وعيه، فتحاسبه متى كان فى وسعه أن يتفادى فى يقظته إتيـــان هذا الشر فى غفلته . وبناء على ذلك يخرج من نطاق الدراسات الأخلاقية – بمعناها التقليدى – سلوك القاصرين والمعتوهين ومن إليهم من ناقصى العقل أ و معطلى الإرادة، وكل سلوك يصدر عن غير قصد مروى أو ينشأ عن إكراه لا سبيل إلى تلافيه[1] .

ثانيًا : ملخص آراء التجريبيين :

ذهب التجريبيون – من نفعيين ووضعيين- إلى أن موضوع علم أخلاق هو القيم الأخلاقيـــة المستمدة من التجربة أو مما تعارف عليه الناس متأثرين بمصالحهم المرتبطة بزمانها ومكانهـــا، والمقيـــدة بظروفها وأحوالها.

ومعنى هذا أن الأخلاق – عندهم – تستند إلى المشاهدة ولا تقوم على الخيال، وتصف سلوك الإنسان الذى يعيش فى جماعة تحيا فى زمان معين ومكان محدد دون أن تتجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذى يعبر عما ينبغى أن يكون . ومن ثم فهى نسبية وليست مطلقة كما زعم العقليون[2] .

وقد بالغ بعض أصحاب هذا الاتجاه فى نقدهم للاتجاه التقليدى إلى حد أنهم زعموا أنه سيأتى الوقت الذى تختفى فيه الأخلاق بمعناها التقليدى، وسيستعاض عن التفكير الجدلى النظـــرى فى المعـــانى الكلية والعواطف الأخلاقية بالمعرفة العلمية لقوانين الحقيقة الاجتماعية، وبالمثل ستعدل الأخلاق العملية التقليدية بفن عقلى أخلاقى أو فن اجتماعى يقوم على أساس هذه المعرفة العلمية، وسيستخدم هذا الفن معرفة القوانين الاجتماعية والنفسية لرفع مستوى العادات الخلقية والنظم الموجـــودة كمـــا تســـتخدم الميكانيكا والطب معرفة القوانين الرياضية والطبيعية و الكيميائية والحيوية [3] .

(١) انظر د / توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٤ – ٣٢٧.

(٢) انظر د/ قبارى إسماعيل، قضايا علم الأخلاق ص ٤٩، و د / توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٧ وما بعدها، والفلسفة الخلقية ص ٩.

(٣) انظر ليفى بريل، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ص ٣٥٣، وقارن دور كايم، التربية الأخلاقية، ترجمة د / السيد محمد بدوى ص٧.

"وهكذا تحول علم الأخلاق على يد الوضعيين، فلم يصبح بحثًا يهدف إلى وضع مبادئ عامة ثابتة يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى بما هو كذلك، بل أصبح على أيديهم صناعة أو فنًّا عمليًّا يقيم قواعده الخاصة على قوانين علم العادات" [1] .

"ولكن إذا كانت دراسة الأخلاق عند أتباع الاتجاه الوضعى تقوم على الموضوعية وتبتعد عن الذاتية، وتعالج الأخلاق فيها بنفس المنهج التجريبى الذى تعالج به الظواهر الطبيعية المادية، فهل يمكن لأصحاب هذا الاتجاه أن يتوصلوا إلى قواعد تصلح لكل ظرف عملى، أو إلى توجيهات عملية نافعة فى الارتقاء بحال الفرد والجماعة معا ؟

يزعم أوجست كونت August Conte (ت :١٨٥٧م) -وهو إمام الوضعيين- أن الأخلاق الوضعية تحقق مميزات العلم الوضعى، لأنها واقعية تدرس سلوك الإنسان كما هو موجود بالفعل، وتتسم بالمرونة حيث تتغير بتغير ظروفنا وأحوالنا وتركيبنا العضوى، وتضئ الطريق إلى التقدم الإنسانى الذى ينبغى أن تهدف إليه جهود البشرية، وذلك بتغليب المودة على بواعث الأنانية، ونصرة النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية[2] .

ويؤكد إميل دوركايم DurkheimE . (ت : ١٩١٧م) -وهو من أعلام المدرسة الاجتماعية الفرنسية- أن الأخلاق الوضعية يمكنها أن تحقق نتائج عملية، لأنها تهتم بموضوعات دنيوية خالصة، وإذا كان للدين من دور فى الأخلاق الآن فإنه يقتصر على حمايتها فقط، لأن النظام الخلقى لم يشرع للآلهة، وإنما شرع للناس، والدين إنما يتدخل ليضمن له قوة النفاذ، ومن ثم فإن واجباتنا تتحرر بنسبة كبيرة من التعاليم الدينية، وكل ما يربطها بهذه التعاليم الآن هو رباط ضمان لا رباط أساس[3] .

والحق أن هؤلاء ليسوا على صواب، لأنهم بنوا آراءهم فى الأخلاق على أساس مادى، فأنكروا الدين و لم يفرقوا بين الأخلاق والعادات والتقاليد، وفتحوا الباب على مصراعيه أمام الشهوات ونوازع النفس دون ضوابط، وقصروا دور الأخلاق على وصف سلوك الإنسان الذى يعيش فى جماعة تحيا فى زمان معين ومكان محدد دون أن تتجاوز هذا الوصف إلى وضع القواعد والمعايير التى تفرق بين الخير والشر أو تبحث فيما ينبغى أن يكون . فى حين أن النظرة الدقيقة الصائبة تكشف عن فوارق عميقة بين الأخلاق والتقاليد . فالأخلاق قيم وضوابط تعمل على بناء الإنسان من خلال تهذيب النفس والحث

---

(١) د/ توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٩.
(٢) انظر د/ توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٩.
(٣) انظر إميل دور كايم، التربية الأخلاقية، ترجمة د / السيد محمد بدوى ص ٩.

على الخير، ومقاومة الانحراف، وهى دائمًا وثيقة الصلة بالدين، أما العادات والتقاليد التى كونها المجتمع واعتادها الإنسان، والتى ترتبط بمواقف الزواج والموت والولادة والفرح والحزن وغيرها فهى ليست إلا ما يطلق عليه استجابة النفس للوسط، فظهر الفرق بين البابين، بـــاب الأخـــلاق، وبـــاب العـــادات والتقاليد[1] .

وعلى أية حال فإن هناك –أيضًا– من أصحاب هذا الاتجاه – كأتبـــاع الوضـــعية المنطقيـــة المعاصرة –من رأى استبعاد الأخلاق من مجال البحث العلمى لأن عبارات القيم والمثل العليا تعبر عـــن انفعالات تصيب صاحبها، ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية، ولأنها تعبر عما ينبغى أن يكون، ومن ثم فهى عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية .

ومعنى هذا أنهم يرون أن من المعقول أن يقول قائل إن البر بالفقير فضيلة، وأن يقول غـــيره إن البر بالفقير رذيلة، ولا تناقض بين القولين لأن كليهما يعبر عن عواطف قائله .

والواقع أن تسليم الأخلاقى بحكم أخلاقى لا يعنى أن لديه مجرد ميل إلى هذا الحكم أو رغبـــة فيه كما يزعم أتباع الوضعية المنطقية، بل إن وراء هذا الميل نظراً عقليًا يسنده ويؤيده، وبهـــذا النظـــر العقلى السليم تستقيم موضوعية الأحكام الخلقية[2] .

موضوع علم الأخلاق عند فخر الدين الرازى :

يشمل موضوع علم الأخلاق عند الرازى ما يأتى :

١) التكاليف الحاصلة فى أعمال القلوب، وبيان تمييز الأخلاق الفاضلة والأخلاق الفاسدة .
وقد أوضح الرازى أن القرآن الكريم يشتمل على كل ما لابد منه فى هذا الباب[3]، قال تعـــالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنكَـــرِ وَالْبَغْـــيِ﴾ [سورة النحل، الآية ٩٠] وقال : ﴿خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَـــاهِلِينَ﴾ [ســـورة الأعراف، الآية ١٩٩].

---

(١) انظر أنور الجندى، مفاهيم العلوم الإجتماعية والنفس والأخلاق فى ضوء الإسلام ص ٦٨ وما بعدها.
(٢) انظر د/ توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٢ – ٣٢٤.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ٢٠، و جـ ٢٦ ص ٢٣٥.

٢) الملكات النفسانية الخاصة بالإنسان وحده بغرض الحفاظ على الفاضل منها أو اكتسابه وإزالة الخبيث حال حصوله[١] .

ومعنى هذا أن علم الأخلاق عند الرازى يهتم بالفرد فى المقام الأول، لأن صلاح المجتمع متوقف على صلاح أفراده .

ويلاحظ أن ما ذهب إليه الرازى فى هذا الشأن يتفق مع قوله السابق بأن علم الأخلاق مختص بأعمال القلوب .

٣) القوة العاملة بهدف استكمالها باعتبارها القادرة على التصرف فى البدن، وبالتالى التصرف فى أجسام هذا العالم على الوجه الأصوب الأصلح[٢].

٤) ما يعرض للإنسان من الفضائل والرذائل مع بيان كيفية اكتساب الأولى واجتناب الثانية[٣].

٥) البحث فى الباعث والمقصد، وفى الخير والشر، وفى الواجب، وفى المعايير الخلقية، وفى مصادر الإلزام ا لأخلاقى، وفى السعادة الإنسانية، وفى المثل الأعلى وكيفية الحصول عليه، وفى الشروط التى يجب توافرها فى الفعل حتى يمكن الحكم عليه حكمًا أخلاقيًّا .

بيان كونه وصفيًّا أو معياريًّا:

اختلف الفلاسفة –أيضًا– حول هذه المسألة كما اختلفوا فى موضوع علم الأخلاق لاختلاف مذاهبهم ونظرياتهم فى المعرفة . ويكفى فى هذا المقام الإشارة إلى اتجاهين بارزين يمكن أن تندرج تحتهما معظم هذه المذاهب، وهذان الاتجاهان هما : الاتجاه المثالى والاتجاه الوضعى.

أولاً : الاتجاه المثالى :

يطلق هذا الاتجاه على الفلاسفة الذين يعتمدون فى دراستهم على العقل، أو على المنهج النظرى الذى يهتم بتحليل الشعور، حيث يقوم الفيلسوف بتحليل ذاته أو شعوره الداخلى كى يحدد المثل الأخلاقية، ويرسم منهج السلوك الإنسانى[٤] .

---

(١) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٥، والمباحث المشرقية جـ١ ص ٣٨٦، ولوامع البينات ص ٢٨٢.
(٢) انظر الرازى، رسالة فى التنبيه على بعض الأسرار المودعه فى بعض سور القرآن العظيم ٩١ – أ.
(٣) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ١ ص ٤٩، و جـ ٢ ص ١٥.
(٤) انظر د/ عبد المقصود عبد الغنى، الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص ٦، وقارن د/ محمد كمال جعفر، فى الفلسفة والأخلاق ص ١٥٧.

ويشمل هذا الاتجاه علماء الأخلاق عند اليونان ومن سبقهم، كما يشمل أنصار مذهب الحاسة الخلقية، والترعة العقلية، وفلسفة كانط، والأفلاطونية المحدثة فى كمبردج ومن حذا حذوهم[١] .

ويرى هؤلاء أن علم الأخلاق علم معيارى Normative لأنه يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى، وليس فيما هو كائن من أنماط السلوك البشرى . وعلى ذلك فمهمته وضع الشروط التى يجب توافرها فى الإرادة الإنسانية وفى الأفعال الإنسانية لكى تصبح موضوعًا لأحكامنا الخلقية[٢].

فعلم الأخلاق من – وجهة نظرهم – يعد بحثًا فى قواعد السلوك، أو محاولة يراد بها وضع مبادئ نظرية عامة تستخدم أساسًا لكل القواعد العملية التى يتطلبها سلوكنا الشخصى، وتقتضيها سيرتنا العملية[٣].

والسلوك الذى يتناوله علم الأخلاق بالبحث والدراسة هو السلوك الواعى الصادر عن العقلاء بمحض إرادهم ومطلق اختيارهم .

أما الغاية القصوى التى يهدف إليها هذا العلم فهى تتجاوز المنافع الشخصية وتتخطاها إلى تحقيق السعادة للجنس البشرى كله، ومن ثم كان لزامًا على أصحاب هذا الاتجاه أن يسعوا إلى وضع قواعد أخلاقية عامة ومطلقة صالحة للتطبيق فى كل بيئة يعيش فيها الإنسان دون اعتبار لاختلاف الزمان والمكان واللون والجنس واللغة والدين، وهذا ما حدث بالفعل، حيث حددوا الخصائص التى لا يستقيم المبدأ الخلقى بدوها فيما يأتى :

(أ) أن يكون عامًّا يتخطى الزمان والمكان، ولا يختلف باختلاف الظروف والأحوال.

(ب) أن يكون ضروريًّا قبليًّا لا يستقى من التجربة، وبدونه لا يستقيم تعقل الأشياء وفهمها .

(جـ) أن يكون واضحًا بذاته لا يقبل برهانًا، لأنه يحمل فى باطنه الشاهد على صدقه، بحيث إن مجرد فهمه يقتضى التسليم بصوابه.

---

(١) انظر د/ محمد السيد الجليند، فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام ص ٤٨، و د/ أبو اليزيد العجمى، الأخلاق بين العقل والنقل ص ١٩، و د/ زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية ص ٤٨ وما بعدها.
(٢) أزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة ص ٨٩.
(٣) انظر د/ توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٦.

(د) ألا يقبل شكًا ولا جدلاً وألا يحتمل نقيضًا، بمعنى أنه يستحيل التسليم بصحة نقيضه أو جعله قاعدة لسلوك الإنسان الناطق[1] .

ويتضح من هذه الخصائص التى تميز المبدأ الخلقى عند المثاليين أنهم يهدفون إلى تحقيق المثل العليا فى السلوك البشرى، مما يؤكد معيارية هذا العلم من وجهة نظرهم .

ثانيًا : الاتجاه الوضعى :

رفض التجريبيون من أصحاب مذهب المنفعة العامة كبنتام Bentham (ت : ١٨٣٢م) وجون سيتورت مل J. S. Mill (ت : ١٨٧٣م) وأصحاب المذهب الاجتماعى كدور كايم Durkheim (ت : ١٩١٧م) وليفى بريل Levy Bruhl (ت : ١٩٣٩م) وغيرهم التسليم بوجود علم أخلاق يكون معياريًا – يبحث فيما ينبغى أن يكون – لأن العلم عندهم – وبالمعنى الحديث أيضًا– وصفى دائمًا يبحث فيما هو كائن وليس فيما نشتهى ونتمنى[2] .

فالحديث عن علم معيارى يعد – فى نظرهم– ضربًا من التناقض ؛ لأن العلم يتعلق بما هو كائن، وأحكامه دائمًا واقعية، ولا يمكن للمرء أن يستنتج ما ينبغى أن يكون مما هو كائن.

وإذا كانت كلمة (علم) لا تطلق إلا على البحث التجريبى الذى يمكن التحقق من صدقه فإن علم الأخلاق –فى رأى أصحاب هذا الاتجاه– يجب أن يقتصر على وصف الظواهر السلوكية الموجودة بالفعل بين جماعة معينة تعيش فى زمان معين ومكان محدد، والكشف عن المبادئ والقوانين العامة التى تحكم هذه الظواهر، وألا يتجاوز هذا الوصف إلى وضع مبادئ تحدد ما ينبغى أن يكون[3] .

وقد اعتمد التجريبيون –فى موقفهم هذا– على المنهج الاستقرائى الذى يستند إلى المشاهدة والتجربة، ويستبعد الحدس والتأمل العقلى والتفكير الميتافيزيقى واللاهوتى من مجال بحثه . ومن ثم فهم يرون أن فلسفة الأخلاق بمعناها التقليدى ليست بحثًا علميًّا وإنما هى بحث ميتافيزيقى لا ينتهى بصاحبه إلى حل يقدمه للمشكلات التى يعرض لها[4].

---

(١) د/ توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ص ٨.
(٢) انظر د/توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٧، وقارن د/ محمد كمال جعفر، فى الفلسفة والأخلاق ص ١٥٩.
(٣) انظر د/توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٨، وليفى بريل، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ص ٦٥ وما بعدها .
(٤) انظر د/توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٨.

فالنظرة الوضعية –إذن– إلى علم الأخلاق تجعل منه مجرد دراسة تقريرية وصفية للعادات السائدة بين الناس دون أن تحاول الصعود مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون .

وقد تأكد هذا الاتجاه عند أتباع الوضعية المنطقية Logical Positivism فى النمسا وانجلترا وأمريكا، حيث استبعدوا الأخلاق والعلوم المعيارية عامة من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب، لأنها أوامر فى صيغة مضللة –على حد قول كارناب[1] Carnap– أو تعبير عن عواطف ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية كما يقول آير[2] Ayer.

وخلاصة القول : إن أصحاب الاتجاه المثالى يرون أن علم الأخلاق علم معيارى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى . أما أصحاب الاتجاه الوضعى فيرون أن علم الأخلاق علم وصفى يبحث فيما هو كائن من أنماط السلوك البشرى .

علم الأخلاق عند الرازى علم معيارى :

يعد الرازى من أعلام الاتجاه التقليدى، حيث يرى أن علم الأخلاق يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه سلوك الإنسان[3]، فى ظل المبادئ والغايات التى حددتها الشريعة الإلهية[4]، والتى تتفق مع مقررات العقول والفطر السليمة . فهو يرى أن العقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح من الأفعال[5]، ووضع القواعد الأخلاقية العامة التى ينبغى أن يلتزم بها الإنسان فى كل ما يصدر عنه من سلوك، وفى الوقت نفسه يرى أن الشريعة الإلهية قد جاءت لتؤكد هذه المقررات العقلية، والقواعد الأخلاقية العامة، تاركة التنصيص على الأحوال الجزئية للأشخاص لأنها غير مضبوطة . فالواجب على الشارع –من وجهة نظر الرازى– هو ضبط القوانين الكلية، وذلك يتأتى بالقوة النظرية، ثم يكون استعمال تلك القوانين فى الصور الشخصية والوقائع الجزئية، وذلك يتأتى بالقوة العملية[6] .

ومعنى ذلك أن علم الأخلاق عند الرازى علم معيارى وليس وصفيًّا لأنه يبحث فيما ينبغى أن يكون وليس فيما هو كائن .

---

(١) انظر د/ زكريا إبراهيم،دراسات فى الفلسفة المعاصرة جـ ١ ص ٢٧٥.
(٢) انظر المرجع السابق جـ١ ص ٣٠٢، وقارن د/ توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٩.
(٣) الرازى، لوامع البينات ص ٢٨٢، وشرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٦.
(٤) الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٢ ص ١٤ و ص ١٥.
(٥) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ٨٦، والمطالب العالية جـ ٣ ص ٢٨٩ وما بعدها .
(٦) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ١٤.

تعقيب :

والحق ما ذهب إليه الرازى وأصحاب الاتجاه التقليدى ؛ لأن القول بمعيارية علم الأخلاق يسمح بالبحث عن معيار حقيقى وثابت للحكم على الأفعال والعادات والتقاليد البشرية بأنها خيرة أو شريرة، كما يسمح بالمفاضلة بين القوانين الأخلاقية، والحكم على بعضها بأنه أفضل أو أسوأ من البعض الآخر .

يضاف إلى ذلك أنه يمكن مع القول بمعيارية علم الأخلاق وجود تقدم أخلاقى، حيث يمكن للإنسان أن يكون مؤثرًا فى مجتمعه وليس خاضعًا له فقط، لأن مهمة علم الأخلاق حينئذ ستكون مهمة تقويمية تبحث دائمًا عن مثل أعلى يمكن تطبيقه على أرض الواقع، للارتقاء بالإنسان نحو الكمال .

وبناء على ذلك فإن دور علم الأخلاق عند أصحاب هذا الاتجاه دور إيجابى يسهم فى تهذيب سلوك الإنسان وتحسين واقعه على المستويين الفردى والجماعى.

أما ما ذهب إليه الوضعيون من أن علم الأخلاق يجب أن يكون وصفيًّا لأن القيم نسبية ومتغيرة، ولأن كلمة (علم) لا تطلق إلى على الدراسات التى تبحث فيما يمكن التحقق من صدقه بالتجربة – فإنه لا يخلو من مصادرة وعنت، ويحتاج إلى إعادة نظر للأسباب الآتية:

١) لأنهم لم يفرقوا بين القوانين الكلية للأخلاق، والتى لا يختلف الناس حولها، وبين تطبيقها فى الوقائع الجزئية، والتى قد يختلف حولها الناس . ومن ثم سارعوا إلى القول بنسبية القيم الأخلاقية، فكان ذلك أول ما أخطئوا فيه.

فالناس لا يختلفون على أن القتل والسرقة والظلم أمور غير شرعية يعاقب عليها القانون، ولكن الخلاف ينشأ عند تطبيق المبدأ الكلى على الحالات الجزئية الفردية . ويرجع هذا الخلاف إلى نصيب الفرد من الثقافة وسمو العقيدة التى يدين بها وغير ذلك مما يمكن أن يؤثر فى تفكيره . فإزهاق النفس –مثلا– قد يكون قتلا يستحق صاحبه العقوبة، وقد يكون قصاصًا لا عقوبة فيه، وقد يكون حدًّا من الحدود . والخلاف فى التطبيق الجزئى لا يعنى الخلاف حول المبدأ العام الكلى . فالقول بالنسبية –إذن– إنما ينصب على الحالات الفردية ولا يصدق على القانون الكلى العام فى الأخلاق . فثبت أن الوضعيين

لم يكونوا على صواب حينما قالوا بنسبية المبادئ الأخلاقية، ونسوا أن المبدأ العام لا يخضع للنسبية، وإنما الذى يخضع لها هو الحالات الجزئية عند التطبيق[1] .

٢) لأنهم لم يفرقوا بين الفعل الذى يصدر عن الإنسان استجابة للمبادئ الأخلاقية، والفعل الذى يصدر عنه نفاقًا للجماعة، واستجابة لعاداتها وتقاليدها .

فالفعل لا يكون فاضلاً إلا إذا كان فاعله واعيًا بما يفعل مؤمنًا بالمبدأ الخلقى الذى يصدر عنه، أما الفعل الذى يكون صدى لعرف الجماعة وتقليدها فكثيرًا ما يتنافى مع المبادئ الإنسانية العامة كما يتصورها علماء الأخلاق، وكثيرًا ما يكون تعبيرًا عن النفاق الاجتماعى .

والفرق بين الموقفين كالفرق بين إنسان يحاول أن يرضى ضميره فيما يفعل، وإنسان آخر يعمل لإرضاء غيره على حساب ضميره الشخصى، فالموقف الأول ممدوح خلقيًّا و دينيًّا، والثانى مذموم خلقيًّا و دينيًّا[2].

٣) لأن الإنسان –تبعًا لرأيهم هذا– يصبح سلبيًّا يتأثر بمجتمعه ولا يؤثر فيه، ولا شك أن فى ذلك ضياعًا لمسئولية الإنسان إزاء مجتمعه، وإهدارًا لمكانته باعتباره كائنًا فعالاً بالدرجة الأولى، وإنكارًا لدور المصلحين الاجتماعيين فى تغيير الأعراف والتقاليد الاجتماعية التى تعوق مسيرة التقدم الإنسانى.

فالثورة على العادات والتقاليد الاجتماعية البالية مطلب من مطالب الأخلاق، وفى هذه الثورة تتأكد حرية الفرد المصلح،ويتأكد تعاليه على مواضعات المجتمع، وكذلك يتأكد دوره فى قيادة المجتمع إلى السلوك الأخلاقى البناء للفرد والجماعة[3].

٤) لأنهم خلطوا بين التقويم والقيم، فلم يفرقوا بين نظرتنا العقلية للقيم وانفعالاتنا بها وبين القيم ذاتها، فى حين أن التقويم والقيم شيئان مختلفان تمامًا، فالتقويم متغير ونسبى ، أما القيم نفسها فهى ثابتة وغير متغيرة،وهذا أمر واضح بذاته لا يحتاج إلى برهان، ولا يقدح فى ذلك وجود أناس

---

(١) انظر د/ توفيق الطويل، مقدمة الترجمة العربية لكتاب المجمل فى تاريخ علم الأخلاق لهنرى سدجويك ص ١٨، وقارن د/ محمد السيد الجليند، فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام ص ٥٥.

(٢) انظر د/ محمد السيد الجليند، فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام ص٥٥ وما بعدها، وقارن د/ توفيق الطويل، مقدمة الترجمة العربية لكتاب المجمل فى تاريخ علم الأخلاق لهنرى سدجويك ص ١٩.

(٣) انظر د/ محمد السيد الجليند، فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام ص ٥٦.

ينكرون مثل هذه القيم الثابتة غير المتغيرة، فكما أن هناك أناسًا مصابين بعمـــى الألـــوان، يوجـــد –أيضًا– أناس مصابون بعمى القيم[1].

٥) لأنه يستحيل – مع قولهم– وجود معيار أخلاقى لتقويم السلوك سوى اتفاقه مع العرف المحلى أو القومى، والعرف فى حد ذاته لا يصلح أن يكون معيارًا أخلاقيًّا حقيقيًّا.

٦) لأنه لا يمكن –فى ظل نظرتهم تلك– وجود تقدم أخلاقى طالما كان دور علم الأخلاق مقصورًا على وصف ما هو كائن فقط دون تجاوزه إلى البحث فيما ينبغى أن يكون بغرض تطبيقه فى الواقع للنهوض بالفرد والجماعة[2].

٧) لأنهم لم يفهموا معنى (العلم) فهمًا صحيحًا، مما يدل على ضيق أفقهم، حيث نظروا إلى العلم على أنه العلم الطبيعى الذى لا يقوم إلا على المنهج التجريـــبى، فى حين أن هذه النظرة عاشت إلى منتصف القرن الغابر، ثم اتسع فهم العلماء لمعنى العلم فأدخلوا فى مجاله كل دراسة منظمة ترمى إلى معرفة الحقائق وتفسيرها فى ضوء منهج تجريبـــى أو عقلى أو ذوقى، ومن ثم أصبح منهج البحث العلمى أعم من المنهج التجريبـــى وأشمل،وقد وضع علماء المناهج لكل لون من هذه الدراســـات المنظمة منهجًا يلائم موضوعه،وبهذا دخلت فى زمرة العلوم دراسات أدبية وفنية كانت منذ قـــرن ونصف قرن لا تعتبر علومًا، ومات التصور القديم لمعنى العلم ومنهجه[3].

٨) لأنهم لم يقدموا أدلة حقيقية على عدم إمكان قيام أخلاق معيارية، وما دعوا إليه مـــن تأسيس علم للعادات الأخلاقية يكون فرعًا لعلم الاجتماع الذى يقوم على الوصف والتقريـــر، لا يتنافى إطلاقا مع استمرار قيام علم الأخلاق التقليدى المعيارى الذى يضع المثـــل العليـــا للســـلوك الإنسانى غير مقيد بزمان أو مكان.

موقعه من قسمى الحكمة النظرى والعملى :

قبل الخوض فى هذه المسألة ينبغى الإشارة أولاً إلى أن العلوم – على كثرتها– تنقسم إلى قسمين: قسم نظرى، وقسم عملى.

---

(١) انظر د/ محمود حمدى زقزوق، مقدمة فى علم الأخلاق ص ٢٥.

(٢) انظر د/ محمود حمدى زقزوق، مقدمة فى علم الأخلاق ص ٢٥وما بعدها، وقارن هنتر ميد، الفلســفة، أنواعهــا ومشكلاتها، ترجمة د/ فؤاد زكريا ص ٢٧٢.

(٣) انظر د/ توفيق الطويل، مقدمة الترجمة العربية لكتاب المجمل فى تاريخ علم الأخلاق لهنرى سدجويك ص ١٧ وما بعدها .

أما القسم النظرى فهو القسم الذى تكون الغاية منه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجوها بفعل الإنسان.

ومعنى ذلك أن المقصود من العلوم النظرية هو معرفة الحق، أو حصول رأى فقط بهدف تكميل القوة النظرية، ومثال ذلك : محاولة إثبات الجواهر الروحانية، أو البحث فى ارتباطات العالم السفلى بالعالم العلوى ... إلخ .

والعلوم النظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

١- قسم لا يفتقر فى الوجود الخارجى والتعقل إلى المادة وهو الإلهيات .

٢- وقسم يفتقر إلى المادة فى الوجود الخارجى دون التعقل وهو الرياضيات .

٣- وقسم يفتقر إليها فى الوجود الخارجى والتعقل وهو الطبيعيات، كالعلم بأحوال الأمور العامة للأجسام، أو كالعلم بأحوال المعادن أو غير ذلك مما يبحث فيه العلم الطبيعى[1].

وأما القسم العملى فهو القسم الذى تكون الغاية منه حصول رأى فى أمر يحدث بكسب الإنسان ليفوز بما فيه من خير .

ومعنى ذلك أن العلوم العملية لا يقصد منها حصول رأى فقط كالعلوم النظرية، ولكن يقصد منها حصول رأى لأجل عمل . وغاية هذه العلوم العملية هو الخير .

والقسم العملى ينقسم أيضًا إلى ثلاثة أقسام :

١) قسم يعرف بالفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وبالرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس وهو علم الأخلاق .

٢) وقسم يعرف بالكيفية التى ينبغى أن تكون عليها المشاركة بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية وهو علم تدبير المنزل .

٣) وقسم يعرف بالكيفية التى يجب أن تكون عليها المشاركة بين الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الإنسان وهو علم السياسة[2] .

---

(١) انظر د/ منصور رجب، تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ٢٨.
(٢) انظر ابن سينا، رسالة فى أقسام العلوم العقلية ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ١٠٧.

ولكن هل معنى ذلك أن الأخلاقيين قد اتفقت كلمتهم على أن علم الأخلاق علم عملى فحسب، أم أنه ينتسب إلى القسم العملى من ناحية، وإلى القسم النظرى من ناحية أخرى؟ أم أنه علم نظرى أصلاً ولا صلة له بالقسم العملى ؟

إن الذى يطالع آراء الأخلاقيين – قديمًا وحديثًا- يتبين أنهم قد اختلفوا فى هذه المسألة لاختلاف نظرتهم إلى علم الأخلاق من حيث كونه علمًا معياريًا أو علمًا وصفيًا إلى ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه الأول يزعم أصحابه أن علم الأخلاق ليس إلا دراسة نظرية مجردة تقصد إلى توضيح المبادئ الأخلاقية ولا صلة لها بالتطبيق العملى فى الحياة، ومن ثم قرروا أنه علم وليس فنًا.

أما الاتجاه الثانى فيذهب أصحابه إلى أن علم الأخلاق علم عملى لأنه يهدف إلى التأثير فى الحياة العملية من خلال تحديد الطرق والوسائل لتحصيل الفضائل واجتناب الرذائل، ومن ثم فإنه يعد فنًا.

وأما الاتجاه الثالث فيرى أصحابه أن علم الأخلاق قسمان : قسم نظرى، وقسم عملى، ومن ثم فهو علم باعتبار القسم الأول، وفن باعتبار القسم الثانى .

موقع علم الأخلاق من قسمى الحكمة النظرى والعملى عند الرازى:

قبل الحديث عن موقع علم الأخلاق من قسمى الحكمة عند الرازى ينبغى الإشارة أولاً إلى أن الرازى يقسم الحكمة – كغيره من الفلاسفة- إلى قسمين متميزين حيث يقول : "العلم إما أن يكون علمًا بما لا يكون لقدرتنا تأثير فى وجوده، أو يكون علمًا بما يكون لقدرتنا تأثير فى وجوده . والأول : هو الحكمة النظرية، ومثاله علمنا بأن العالم محدث، وأن العالم له صانع، وأن الصانع قديم قادر عالم، وأن السماء كرة، وأن النفس باقية . والثانى: هو الحكمة العملية، ومثاله : العلم بأنه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وإزالة الملكات الخبيثة النفسانية، وكيف يمكن إزالتها للمرض وتحصيلها للصحة . وكل واحد من هذين القسمين علم، إلا إن الأول علم بشىء لا تأثير لنا ألبتة فيه، بل المقصود من معرفته : نفس تلك المعرفة فقط . والثانى علم بشىء يكون المطلوب من تحصيل العلم به إدخاله فى الوجود أو منعه من الوجود . والأول هو الحكمة النظرية، والثانى هو الحكمة العملية، مع أن كل واحد منهما فى الحقيقة علم"[1].

---

(١) الرازى، شرح عيون الحكمة جـ١ ص ٤٩، و جـ ٢ ص ٤ وما بعدها .

ويقسم الرازى كلاً من العلم النظرى والعلم العملى إلى ثلاثة أقسام، فيذكر أن العلم النظرى إما أن يكون علمًا بما يتعلق وجوده بالمادة فى الخارج وفى الذهن – وهو العلم الطبيعى . أو علمًا بما يتعلق وجوده بالمادة فى الخارج لا فى الذهن، بمعنى أن الذهن يمكنه أن يدركه بغض النظر عن مادته – وهو العلم الرياضى . أو علماً بما لا يتعلق وجوده بالمادة لا فى الخارج ولا فى الذهن – وهو العلم الإلهى. كما يذكر أن العلم العملى إما أن يكون بحثًا عما يعرض للإنسان وحده من الفضائل والرذائل – وهو علم الأخلاق . أو عما يتعلق بالأمور المشتركة بينه وبين خواصه – وهو علم تدبير المنزل – أو عما يتعلق بالأمور المشتركة بينه وبين عامة الناس – وهو علم السياسة(١) .

ومعنى هذا أن الرازى من القائلين بأن علم الأخلاق من العلوم العملية التى لا يغنى فيها العلم عن العمل،حيث يكون العلم وسيلة، والعمل مقصودًا . وقد صرح الرازى بأن المراد من الحكمة الخلقية هو معرفة الفضائل والرذائل ؛ لتحفظ الفضائل حال حصولها، وتزال الرذائل حال حصولها(٢) . وهذا يعنى أن المعرفة بالفضائل والرذائل ليست مقصودة لذاتها، وأن هذه المعرفة لا تغنى عن ممارسة الفضائل واجتناب الرذائل.

ومما يؤكد أن علم الأخلاق – عند الرازى- علم عملى أنه جعل مجامع الأخلاق الحميدة فى معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به(٣) .

فعلم الأخلاق –إذن- فى رأى الرازى –لا يهتم فقط بتحديد قواعد السلوك البشرى، وتقرير المبادئ الخلقية التى ينبغى أن يصدر الإنسان عنها فى أفعاله، ولكنه يهتم –أيضًا- بتوضيح الطرق والوسائل التى تساعد على تطبيق هذه المبادئ فى الحياة الواقعية، أى أنه يوضح الخير والسبيل إلى فعله .

يضاف إلى ذلك أن الرازى يشارك غيره القول بأن كمال الإنسان محصور فى العلم والعمل، وأن السعى نحو الكمال لا يتحقق إلا باستكمال القوتين النظرية والعملية معًا(٤) . وهذا يعنى أن كلاً منهما متمم للآخر، وهو ما يفسر قول الرازى : إن كمال الإنسان فى معرفة الحق لذاته، والخير لأجل العمل به.

---

(١) انظر الرازى شرح عيون الحكمة جـ١ ص ٤٩،و جـ٢ ص ١٥-١٧، ولوامع البينات ص ٢٨٢.
(٢) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ١٥.
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٨٥ و ص ٣٠٢، ولوامع البينات ص ١٨٦.
(٤) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ٦.

فالرازى يرى أن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان[١]، وفى الوقت نفسه يرى أن المعرفة يجب أن تكون مشفوعة بالعمل ؛ لأن إصلاح مهمات البدن يقتضى العلم النافع والعمل الصالح معًا.

وعلى الرغم من أن الرازى جعل عمل الخير مشروطًا بتقدم العرفان، إلا إنه أكد أن المعرفة – وحدها – لا تكفى للإقدام على فعل الخير ؛ لأنه لابد – أيضًا– من القدرة والإرادة التى تقوى الدواعى فيترجح الفعل على الترك[٢] .

ومعنى هذا أن الأخلاق عند الرازى تعد نقطة تلاق بين النظر والعمل، وبالتالى فإنها علم وفن فى آن واحد.

وعلى أية حال فإن الرازى حينما ذكر أن علم الأخلاق علم عملى فإنه كان يعنى بذلك أنه يتعلق بالعمل لا أنه من نوع العمل، لأن العلوم كلها بحوث نظرية وإن اختلفت موضوعاتها. فإذا تعلقت بالحق الذى يعتقد كانت نظرية فى أدائها وفى موضوعاتها معًا، وإذا تعلقت بالخير الذى يفعل كانت نظرية فى أ دائها عملية فى موضوعاتها، فقد أوضح الرازى فى كتابه "المباحث المشرقية" أن الحكمة العملية يقصد بها المعرفة بالأمور التى لنا أن نفعلها، وبين أن هذه المعرفة ليست غريزية، بل متى حصلناها كانت حاصلة لنا من حيث هى معرفة وإن لم نفعل فعلاً و لم نخلق خلقًا[٣] .

وأخيرًا فإن مبادئ علم الأخلاق وكمالات حدوده – عند الرازى – مستفادة من الشريعة الإلهية، لأن الهدف الأساسى من بعثة الرسل إلى الخلق هو إرشاد الخلق إلى النمط الصواب والطريق الأصلح فى الأعمال والأفعال فالأنبياء –عليهم السلام– يعرفون بمبادئ الأخلاق وكمالاتها على الوجه الكلى، مثل أن يذكروا أن من أراد الفضيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلانى، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلانى، أما التنصيص على أحوال زيد وعمرو فذلك ممتنع ؛ لأن الأحوال الجزئية للأشخاص غير مضبوطة، فالواجب على الشارع هو ضبط تلك القوانين، وذلك يتأتى بالقوة النظرية، ثم يكون استعمال تلك القوانين فى الصور الشخصية والوقائع الجزئية، وذلك يتأتى بالقوة العملية[٤] .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٨٥.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٩٥.
(٣) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ١ ص ٣٨٦.
(٤) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ١٤، ١٩.

ومعنى هذا أن الرازى يقول بوجود قواعد أخلاقية عامة ومشتركة بين كافة البشر بغض النظر عن اختلاف الزمان والمكان، وفى الوقت نفسه يقرر أن هذه القواعد الكلية تسمح بمراعاة الفروق الفردية عند التطبيق فى الوقائع الجزئية .

وجملة القول : إن علم الأخلاق –عند الرازى– علم عملى لا يهتم بالتنظير والتقعيد للأخلاق فحسب، بل يهتم –أيضًا– بتوضيح الطرق والوسائل التى تساعد الأشخاص على تطبيق القواعد الأخلاقية فى الحياة الواقعية، والالتزام بها فى كافة الأحوال والظروف ؛ لأنها تتسم بالقداسة المستمدة من الشريعة الإلهية، ولأنها تتسم –أيضًا– بالثبات فى مبادئها العامة لارتباطها بالشرع الذى لا يتغير، ولأنها – كذلك – تتسم بالمرونة عند التطبيق فى الحالات الفردية .

الرأى الراجح :

والحق أن علم الأخلاق ليس نظريًّا فقط أو عمليًّا فقط، ولكنه ينتسب إلى الجانب النظرى حينما يبحث فى المبادئ الكلية التى تستنبط منها الواجبات الفرعية كالبحث عن حقيقة الخير المطلق وفكرة الفضيلة من حيث هى، وعن مصدر الإيجاب ومنبعه، وعن مقاصد العمل البعيدة وأهدافه العليا ونحو ذلك، كما أنه ينتسب إلى الجانب العملى حينما يبحث فى كيفية اكتساب الملكات الفاضلة وإزالة الملكات الخبيثة حال حصولها، وكيفية التسامى بالإنسان عن طريق ممارسة الخير والبعد عن الرذيلة، ومن ثم فإنه علم نظرى من جهة وعملى من جهة أخرى[1].

صحيح أن العلوم كلها بحوث نظرية، إلا إنها تختلف فى موضوعاتها : فمنها ما يتعلق بالحق الذى يعتقد، ومنها ما يتعلق بالخير الذى يفعل، وإذا كانت من النوع الأول كانت نظرية فى أدائها وموضوعاتها، وإذا كانت من النوع الثانى كانت نظرية فى أدائها عملية فى موضوعاتها . وإذا كان علم الأخلاق من النوع الثانى فإنه يمكن اعتبار القسم العملى منه "فنًّا" أى علمًا تطبيقيًّا بالنسبة للقسم النظرى، وفى الوقت نفسه يمكن اعتباره "علمًا نظريًّا" بالقياس إلى ضروب التخلق وأساليب السلوك التى هى التطبيق الفعلى الحقيقى لقواعد ذلك العلم[2] .

---

(١) انظر د/ محمد بيصار، العقيدة والأخلاق ص ١٩٩، و د / محمود حمدى زقزوق، مقدمة فى علم الأخلاق ص ١٨، و د/ محمد عبدالله دراز، دراسات إسلامية ص ١٠١، و د/ أبو اليزيد العجمى، الأخلاق بين العقل والنقل ص ٢٩، و أ / منصور على رجب، تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ٢٩ وما بعدها .
(٢) انظر د/ محمد عبدالله دراز، دراسات إسلامية ص ١٠٢.

وقد أخذت بهذا الرأى انطلاقًا من أن علم الأخلاق يهتم بالعلم والعمل معًا ؛ لأن العلم بلا عمل عديم الجدوى، والعمل بلا علم مدعاة للتخبط واحتمال الاضطراب . ولعل هذا هو الذى جعل أرسطو لا يوافق سقراط على أن الفضيلة هى المعرفة فقط، بل لابد من ممارستها.

وإلى مثل هذا الرأى ذهب علماء الأخلاق المسلمون، حيث إن علم الأخلاق- عندهم- لا يهتم فقط بتقويم السلوك الإنسانى ووضع المقاييس والمعايير التى يقوم على أساسها، ولكنه يهتم أيضًا بإصلاح السلوك وعلاجه إذا انحرف، باعتباره صناعة تشبه صناعة الطب، فإذا كان الطب يهتم بعلاج أمراض البدن والحفاظ على صحته، فإن علم الأخلاق يهتم بالجانب الروحى فى طبائع البشر، ويعالج الرذائل بوصفها أمراضًا نفسية تتطلب العلاج[١].

ولا غرو فى ذلك، فقد كان الفلاسفة الأقدمون يتحدثون عن فلسفة نظرية تحقق كمال القوة العالمة، وفلسفة عملية تحقق كمال القوة العاملة، وكانوا يقولون : إنه "ليس يتم أحدهما إلا بالآخر ؛ لأن العلم مبدأ والعمل تمام، والمبدأ بلا تمام يكون ضائعًا، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلاً " [٢].

وعلى أية حال فإن علم الاخلاق –عند علماء المسلمين- لا يقتصر على تنظيم السلوك لنيل السعادة فى الدنيا فقط، ولكن للتمتع بها – أيضًا- فى الحياة الأخرى، وهو بهذا يتلاقى مع الدين ؛ لأن هذه الغاية تعتبر أهم الغايات التى يهدف إليها الدين[٣] .

خلاصة القول : إن الحكمة الأخلاقية تعد نقطة تلاق بين النظر والعمل ؛ لأن الغاية التى يهدف إليها النظر الأخلاقى هى توجيه السلوك وإرشاد الناس إلى طريق الخير والفضيلة، كماأن العمل هو النشاط الواعى القائم على النظر والتفكير والتعقل والتدبر والإحساس بالقيم والتقدير الصحيح للأمور . وهذا يعنى أن الفلسفة الخلقية ليست مجرد نظر عقلى يستهدف تعريف الفضيلة أو تحديد ماهية الخير، ولكنها تتخذ –أيضًا- طابع الفلسفة العملية التى تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الناس، والمشاركة فى تربية الإنسانية بوجه عام .

وظيفته وفائدته:

تنبع أهمية علم الأخلاق من الدور الذى يؤديه فى حياة الناس بطريق مباشر أو غير مباشر، لأنه بطبيعته وثيق الصلة بالحياة العملية، ولكن إذا كان هناك اتفاق على أن لعلم الأخلاق دورًا يجب أن

(١) انظر د/ عبد المقصود عبد الغنى، الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص ٦.
(٢) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص ٥٨.
(٣) انظر د/ محمد كمال جعفر، فى الفلسفة والأخلاق ص ١٥١.

يؤديه فإنه لا يوجد اتفاق على طبيعة هذا الدور، فقد ذهبت الآراء فى ذلك مذاهب شتى، وأهم هذه الآراء تتمثل فى اتجاهين متباينين هما :

١) **الاتجاه المثالى** : ويرى أصحابه أن مهمة علم الأخلاق أن يضع القواعد الأخلاقية التى ينبغى أن تحكم السلوك الإنسانى، حيث يقوم بتحديد الشروط الواجب توافرها فى كل عمل يصلح أن يكون موضوعًا للحكم الخلقى[١]، كما يقوم بتدوين الفضائل وترتيبها وتقسيمها إلى عقلى وعملى، ومقارنتها بالغرائز، وتعيين حد الوسط الملائم، ووضع قائمة الفضائل والرذائل، وتشخيص الغاية القصوى التى ينبغى أن يسعى إليها الإنسان فى الحياة كالسعادة أو الكمال ... إلخ .

أما تدريب الإنسان منذ طفولته على حسن المجاملة ورعاية الأدب والنظافة والصدق والأمانة وغيرها من الفضائل، فإنه يعد –فى رأى أصحاب هذا الاتجاه– من وظيفة فن الأخلاق.

وأما ربط السلوك بالمبادئ السامية والمثل العليا على ضوء وحى من الضمير أو إلهام من الله تعالى، والارتباط بين النظامين الطبيعى والأدبى، واتباع غايةمن الزلفى عند الله، أو التخلق بأخلاقه، أو الاتحاد الشعورى مع الله تعالى، وعلى صعيد من الإرادة والمسئولية التى لا يتم أمرها إلا بخلود الروح ووجوب وجود أحكم الحاكمين – فإنها مفاهيم يعد البحث فيها من صميم فلسفة الأخلاق[٢].

٢) **الاتجاه الوضعى** : ويرى أصحابه أن وظيفة علم الأخلاق تنحصر فى تقرير الوقائع الأخلاقية لدى مختلف الشعوب فى شتى العصور، من خلال وصف العادات والأعراف والتقاليد والرسوم الأخلاقية الخاصة بهذه الشعوب تمهيدًا لاكتشاف قانون تطورها دون تجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذى يعبر عما ينبغى أن يكون[٣] .

ولا يهم فى هذا المقام مناقشة ما ذهب إليه أصحاب هذين الاتجاهين ؛ فقد تمت مناقشته فيما سبق، ولكن ما يهم هو إيضاح الفائدة المرجوة من علم الأخلاق فى رأى كلا الفريقين :

---

(١) انظر أزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د/ أبو العلا عفيفى ص ١٥، ٨٩.
(٢) انظر أ/ صلاح الدين سلجوقى، مقدمة كتاب الرد على الدهريين للإمام جمال الدين الأفغانى ص ١١.
(٣) انظر د/ توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٨، و د/ عبد الرحمن بدوى، الأخلاق النظرية ص ١٥.

يرى أصحاب الاتجاه المثالى أن فائدة علم الأخلاق تكمن فى عدة أمور، أهمها :

١) أنه يعرف الإنسان بالفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وبالرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس[١]، حتى يكمل الإنسان فى أفعاله بقدر الإمكان، ليكون فى أولاه سعيدًا وفى أخراه حميدًا [٢].

٢) أنه يجعل دارسه أقدر على نقد الأعمال التى تعرض عليه وتقويمها تقويمًا مستقلاً، غير خاضع فى أحكامه إلى إلف الناس وتقاليدهم، حيث يستمد آراءه من نظريات العلم وقواعده. صحيح أنه يمكن من لم يدرس الأخلاق أن يحكم على الأشياء بأنها خير أو شر، ويمكنه أن يكون صالحًا حسن الخلق، ولكن مَثَلُ دارس الأخلاق ومن لم يدرس كتاجر الصوف الخبير به ومن ليس كذلك إ ذا أراد كلاهما أن يشترى نوعًا من الصوف، كل يقع نظره على ما يقع عليه نظر الآخر، وكل يلمس ويمتحن، ولكن ممارسة الأول وكثرة تجاربه تجعله أصدق حكمًا وأحسن تقويمًا[٣] .

٣) أنه يشجع الإرادة على عمل الخير، لأن المعرفة من الدواعى إلى فعل الخير، والصوارف عن فعل الشر، فالمرء لا يقدم على الشر إلا لعدم علمه بأنه كذلك، أو لهواه وميل نفسه إليه، ولا يحجم عن فعل الخير الواجب إلا لعدم علمه بوجوبه، أو لبغض نفسه له، يقول ابن تيمية : "الغفلة والشهوة أصل الشر، قال تعالى : ﴿وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً﴾ [سورة الكهف، الآية ٢٨] . والهوى وحده لا يستقل بفعل السيئات إلا مع الجهل، وإلا فصاحب الهوى إذا علم قطعًا أن ذلك يضره ضررًا راجحًا انصرفت نفسه عنه بالطبع، فإن الله –تعالى– جعل فى النفس حبًا لما ينفعها وبغضًا لما يضرها، فلا تفعل ما تجزم بأنه يضرها ضررًا راجحًا، بل متى فعلته كان لضعف العقل"[٤] .

ويؤكد ابن حزم أن منفعة العلم فى استعمال الفضائل عظيمة فيقول : "يجب أن يكون للعلم حصة فى كل فضيلة، وللجهل حصة فى كل رذيلة . ولا يأتى الفضائل ممن لم يتعلم العلم إلا صافى الطبع

---

(١) انظر ابن سينا، عيون الحكمة ص ١٦.
(٢) انظر ابن سينا، رسالة فى أقسام العلوم العقلية ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ١٠٧، وطاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ ١ ص ٣٨٤.
(٣) انظر أ/ أحمد أمين، الأخلاق ص ٤ وما بعدها.
(٤) ابن تيمية، الحسنة والسيئة ص ٨٥.

جدًّا، فاضل التركيب، وهذه منزلة خص بها النبيون عليهم الصلاة والسلام؛ لأن الله – تعالى – علمهم الخير كله دون أن يتعلموه من الناس"[1] .

ولا يعنى هذا أن العلم وحده كاف للإقدام على فعل الخيرات، لأنه لابد – أيضًا– من الإرادة الجازمة التى تحمل الإنسان على ممارسة الفضائل واجتناب الرذائل، يقول ابن القيم : "وكمال كل إنسان إنما يتم بهذين النوعين : همة ترقيه،وعلم يبصره ويهديه، فإن مراتب السعادة والفلاح إنما تفوت العبد من هاتين الجهتين أو من إحداهما . أما ألا يكون له علم بها فلا يتحرك فى طلبها، أو يكون عالمًا بها ولا تنهض همته إليها فلا يزال فى حضيض طبعه محبوسًا، وقلبه عن كماله الذى خلق له مصدودًا منكوسًا"[2].

يضاف إلى ذلك أن هناك عوامل أخرى –غير المعرفة– تؤثر فى سلوك الإنسان كالوراثة والوسط الاجتماعى، يقول د. الكسيس كارل : "هناك أفراد كثيرون يسيئون السلوك بسبب العيوب التى جاءوا بها معهم إلى هذا العالم . ومن العسير – فى غالب الأحيان – تمييز هذه العيوب الوراثية من العيوب المكتسبة ؛ وذلك لأننا نتاج الوراثة والوسط فى آن واحد ويعمل الوسط على استفحال ضروب النقص الوراثية فى أغلب الأحيان ... وهكذا تنمو العيوب الموروثة خلال الحياة بصفة دائمة على وجه العموم بدلا من أن تضعف"[3] .

والحياة الواقعية تؤكد أن المعرفة وحدها لا تكفى لحض الإرادة على فعل الخير، بل لابد من العوامل التى سبق ذكرها، يقول ابن حزم : "وقد رأيت من غمار العامة من يجرى من الاعتدال وحميد الأخلاق إلى ما لا يتقدمه فيه حكيم عالم رائض لنفسه، ولكنه قليل جدًّا . ورأيت ممن طالع العلوم، وعرف عهود الأنبياء –عليهم السلام– وهو لا يتقدمه فى خبث السيرة، وفساد العلانية والسريرة، شرار الخلق، وهذا كثير جدًّا" [4].

وعلى الرغم من أن المعرفة وحدها لا تكفى لحض الإرادة على فعل الخير، إلا إنها ضرورية لإقدام المرء على فعل الخير ؛ لأن المعرفة بالمبادئ النظرية خطوة أساسية لمن يريد العمل، فالنظر بدون عمل عديم الأثر، والعمل بدون نظر مدعاة للتخبط واحتمال الاضطراب.

---

(١) ابن حزم، الأخلاق والسير فى مداواة النفوس ص ١١١.
(٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ص ٧٢.
(٣) د/ الكسيس كارل، تأملات فى سلوك الإنسان، ترجمة د/ محمد القصاص ص ١٩٢.
(٤) ابن حزم، الأخلاق والسير فى مداواة النفوس ص ١١١ وما بعدها .

ومعنى هذا أن دراسة علم الأخلاق لا تخلو من تأثير عملى على سلوك الفرد، لأنها تحدد معالم الطريق أمام الشخص الراغب حقًا فى انتهاج سبيل الخير، ومن ثم فإن فيلسوف الأخلاق قد يكون أقرب إلى جادة الصواب – فى تطبيقه لقواعد الأخلاق على بعض الحالات الجزئية – من أى إنسان آخر لديه إلمام بظروف الموقف دون أن تكون لديه أية معرفة بأصول علم الأخلاق .

ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن الفائدة الحقيقية لعلم الأخلاق لا تتمثل فى التوجيه أو الإرشاد الذى يقدمه لنا هذا العلم حين نكون بصدد بعض الحالات الخاصة أو الظروف الجزئية، بل تتمثل فى التنمية لسعة أفقنا وجدية مقصدنا حين نعرض للمسائل الخلقية بوجه عام[1].

وإذا كان هذا هو رأى المثاليين فى الفائدة المرجوة من علم الأخلاق، فإن الوضعيين يرون أن الفائدة المرجوة من هذا العلم تكمن فى مساعدته لنا على معرفة الواقع الأخلاقى عند مختلف الشعوب فى شتى العصور ؛ تمهيدًا لاكتشاف قانون تطوره بعيدًا عن الاعتبارات الذاتية ؛ حتى يمكننا أن نعدل سلوكنا فى ضوء هذه المعرفة ما أمكن ذلك[2] .

وهذا يعنى أن علم الأخلاق – فى رأيهم– يسعى إلى تغيير الواقع الأخلاقى من خلال القواعد التى يمكنه أن يتوصل إليها، والتى تتفق مع الحقائق الاجتماعية، بهدف تغليب المودة على بواعث الأنانية، ونصرة النزعة الاجتماعية على النزعة الفردية، وتمهيد الطريق للتقدم الإنسانى.

وظيفة علم ا لأخلاق وفائدته عند الرازى :

ينتمى الرازى إلى الاتجاه المثالى ويتفق مع أصحابه فى القول بأن مهمة علم الأخلاق تنحصر فى التعريف بالفضائل وكيفية تحصيلها، وبالرذائل وكيفية تجنبها حتى يمكن اكتساب الملكات النفسانية الفاضلة، وإزالة الملكات النفسانية الخبيثة[3] .

فعلم الأخلاق – فى رأى الرازى – يساعد المرء على تمييز الأخلاق الفاضلة من الأخلاق الفاسدة، ويشجعه على فعل الخير والالتزام به فى كافة الأحوال ؛ لأن المعرفة – فى رأيه– من أشد البواعث على العمل[4] .

---

(١) انظر د/ زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية ص ٤٧.
٢ انظر د/ توفيق الطويل، مقدمة الترجمة العربية لكتاب المجمل فى تاريخ علم الأخلاق لهنرى سدجويك ص ١٣–١٧، و د/ عبدالرحمن بدوى، الأخلاق النظرية ص ١٥.
(٣) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ١ ص ٣٨٦.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٣٢ ص ٧٦.

صحيح أن المعرفة وحدها لا تستطيع أن تجعل الإنسان فاضلاً إلا إنها ضرورية – من وجهة نظره – للإقدام على فعل الخير ؛ لأن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان[1] .

وعلى الرغم من أن الرازى من القائلين بأن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجوهر والماهية، وأن بعضها إلهية مشرقة حرة كريمة، وبعضها سفلية نذلة خسيسة، وأن الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية – إلا إن ذلك لا يعنى أنه ينفى تأثير علم الأخلاق على دراسه ؛ فقد ذكر فى مواضع متعددة من مصنفاته أن المرء إذا استعان بنور العقل، واستضاء بضوء العلم والحكمة، وأخذ نفسه بالرياضة والمجاهدة فإن ذلك يفيده فى تحسين أخلاقه والارتقاء بها[2] .

ومعنى هذا أن علم الأخلاق –فى رأى الرازى– لا يفيد دارسه إلا إذا كانت لديه الرغبة الصادقة والإرادة الجازمة للاستفادة منه . فكما أن علم الطب لا يفيد دارسه فى الحفاظ على صحته أو تحسينها إلا إذا رغب فى ذلك، فكذلك علم الأخلاق لا يفيد دارسه فى الارتقاء بأخلاقه إلا بقدر حرصه على الاستفادة منه لتحقيق هذا الغرض .

وعلى أية حال فإن علم الأخلاق –فى رأى الرازى– يساعد دارسه على تزكية النفس، وتطهير القلب من الصفات الذميمة، وتحليته بالصفات الحميدة، حتى يكون من الفائزين يوم الحشر العظيم، يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [سورة الشعراء، الآية ٨٩] : "المراد منه سلامة القلب عن الجهل والأخلاق الرذيلة، وذلك لأنه كما أن صحة البدن وسلامته عبارة عن حصول ما ينبغى من المزاج والتركيب والاتصال، ومرضه عبارة عن زوال أحد تلك الأمور، فكذلك سلامة القلب عبارة عن حصول ما ينبغى له وهو العلم والخلق الفاضل، ومرضه عبارة عن زوال أحدهما"[3] .

ويؤكد الرازى أن علم الأخلاق يسهم فى الارتقاء بدارسه نحو الكمال ؛ لأن كمال الإنسان محصور فى معرفة الحق لذاته، والخير لأجل العمل به . فمن وفق حتى قدر على استكمال نفسه معرفة

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٧ ص ٢٨٥.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ١٣١، والمطالب العالية جـ ٧ ص ٢٨٦.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٤ ص ١٣٠.

الأمور النظرية ومعرفة الأمور العملية، ثم وفق حتى أتى بالأعمال الموافقة لقانون الحكمة العملية فقد أوتى خيرًا كثيرًا، وصار حكيمًا مطلقًا[1] .

يضاف إلى ذلك أن علم الأخلاق —فى رأى الرازى- يجعل دارسه أقدر من غيره على التشبه بأخلاق الإله بقدر الطاقة البشرية، لأنه يقدم نوعين من المعرفة لازمين لتحقيق هذا الغرض، أولهما : المعرفة بأخلاق الإله، وثانيهما : معرفة حظ العبد من هذه الأخلاق حتى يمكنه التخلق بها قدر الإمكان[2] .

وأخيرًا فإن علم الأخلاق – من وجهة نظره – يعين دارسه على تحقيق السعادة فى الدارين، لأن المرء إذا سعى لاستكمال نفسه بالعلم والعمل، والتخلق بأخلاق الله – تعالى- فإن ذلك يجلب له السعادة فى الدنيا والآخرة . ولذلك فإن القرآن قد اشتمل على كل ما لابد منه فى هذا الباب[3]، كما اهتمت السنة النبوية بإرشاد الخلق إلى النمط الصواب والطريق الأصلح فى الأعمال والأفعال، فأوضحت كل ما يتعلق بمكارم الأخلاق، و لم تترك لأحد مجالاً ليضيف إليها أو يأتى بأفضل مما جاءت به[4] .

وإذا كان علم الأخلاق يحقق لدارسه النفع العظيم —كما أوضح الرازى وغيره من علماء الأخلاق– فإن الحاجة لدراسته تزداد فى العصر الحديث – وخصوصًا من منظور إسلامى– للأسباب الآتية :

١) لأن الإنسان المعاصر مفتقر إلى الوعى الأخلاقى الذى يمكن أن يوقظ إحساسه بالقيم بعد أن أصبحت حياته حياة سطحية خاوية يعوزها عمق الاستبصار، وينقصها الإحساس بالقيمة لطغيان النزعة المادية من جهة، وللتشكيك فى الأخلاق السائدة من جهة أخرى نتيجة للثورة العقلية التى أدت إلى ظهور مجموعة كبيرة من الاتجاهات العقلية المختلفة التى يناقض بعضها بعضًا[5] .

---

(١) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٦ و ص ٢١، والمطالب العالية جـ٧ ص ٢٨٥و ص ٣٠٢، ولوامع البينات ص٢٨٢.
(٢) انظر الرازى، لوامع البينات ص ١٦٨.
(٣) انظر الرازى التفسير الكبير جـ٢٢ ص ٢٩ و جـ ٢٦ص ٢٣٥ و جـ ٢٩ ص ٢١٠.
(٤) انظر الرازى شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ١٤.
(٥) انظر د/ زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية ص ١٢، و د/ محمود حمدى زقزوق، مقدمة فى علم الأخلاق ص ١٩، و د/ عبد المقصود عبد الغنى، الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام ص ٣٥.

٢) لأن القداسة التى كانت تستمدها الأخلاق من الدين قد وهنت مؤخرًا لبعد الإنسان المعاصر عن التعاليم الدينية بعض الشئ . ومن ثم فإن دراسة الأخلاق الإسلامية تعلق عليها آمال عريضة لعلاج هذا القصور، ورد الخارجين عن جادة الصواب إلى رشدهم[1].

٣) لأن دراسة الأخلاق الإسلامية دراسة علمية دقيقة تؤدى إلى فهم أفضل لسلوك الإنسان المعاصر، وبالتالى تزيد القدرة على التعامل معه، حتى يمكن تعديله والارتقاء به نحو الكمال.

٤) لأن علم الأخلاق لا يساعد على فهم السلوك الإنسانى فقط، ولكنه يؤثر –أيضًا– فى سلوك دارسه تأثيرًا إيجابيًّا من خلال التأثير على أفكاره، مما يساعده على تحسين أخلاقه . وتقرير ذلك : إن الخواطر والأفكار توجب التصورات، والتصورات تدعو إلى الإرادات، والإرادات تقتضى وقوع الفعل، وكثرة تكراره تعطى العادة [2]. وصلاح هذه المراتب بصلاح الخواطر والأفكار، وفسادها بفسادها . فإذا أقدم المرء على دراسة الأخلاق الإسلامية، وتأثرت خواطره وأفكاره بهذه الدراسة، تحسنت – ولو فى القليل النادر – طباعه، وانصلحت – وبنفس القدر – أخلاقه .

٥) لأن دراسة الأخلاق –من منظور إسلامى– توقظ الضمير، وتجعل الإنسان فى حال مراقبة دائمة لله –تعالى– فى كل تصوراته فى السر والعلن، وذلك يضمن التزامه بالمثل العليا فى كافة الأحوال والظروف ومن هنا تتميز الأخلاق الإسلامية عن الأخلاق الوضعية . فالإنسان الذى يلتزم بقواعد الأخلاق خوفًا من سلطة المجتمع أو القانون –مثلاً– قد يتحرر منها إذا تمكن من ذلك . أما الإنسان المسلم فيلتزم بالأخلاق الفاضلة على الدوام ؛ إيمانًا منه بأن الله –تعالى– قد أمره بذلك، وأن طاعته واجبة، وأن الله مطلع عليه فى جميع أحواله .

٦) لأن الأخلاق الإسلامية تتميز بتشديدها على ضرورة إيجاد نوع من الترابط بين الوسائل والغايات، فهى لا تكتفى بحسن الوسائل فقط أو الغايات فقط للحكم على الفعل بأنه حسن،ولكنها تشترط حسنهما معًا . ومن ثم فلا مجال فيها لمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"، قال تعالى : ﴿وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٧٢] بمعنى أنه لا يجوز نصرة الإخوان المظلومين إذا كانت تستوجب نقض العهد مع الكفار الظالمين ؛ لأن وسيلتها الخيانة ونقض العهد .

---

(١) انظر أ/ أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ٢٤٤، و د / السيد الحجر، مدخل لدراسة الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر ص ١٧٩.
(٢) انظر ابن القيم، الفوائد ص ٢١٣.

٧) لأن النظام الأخلاقى فى الإسلام يتسم بالشمول، وهذا يعنى أن الإسلام ليس صلاة وصومًا وتسبيحًا فحسب، ولكنه يهتم أيضًا – وبنفس القدر- بجانب المعاملات بين الأفراد والجماعات والدول . ومن هنا وضع الأصوليون قاعدة هامة مؤداها أن حقوق الله مبنية على المسامحة، وحقوق الإنسان مبنية على المشاحة [1]. فإذا قصر مسلم فى حق من حقوق الله فإن التوبة تغفره، ولكن إيذاء الناس لا يغفر إلا إذا عفا الناس، ولا تقبل التوبة إلا إذا ردت حقوق البشر إليهم .

٨) لأن أصول الأخلاق فى الإسلام تقدم النموذج الأمثل لما ينبغى أن يكون عليه السلوك البشرى، ومن ثم اعترف كثير من المفكرين بأن النظام الأخلاقى فى الإسلام يعد تتويجًا لكل المبادئ الأخلاقية التى جاءت بها رسالات السماء السابقة، يقول غوستاف لوبون "إن أصول الأخلاق فى القرآن عالية علو ما جاء فى كتب الديانات الأخرى جميعها"[2] .

٩) لأن دراسة الأخلاق الإسلامية تبين أن الإسلام برئ من الرذائل التى تفشت فى المجتمع المسلم فى العصر الحديث . ومن هذا المنطلق أوضح غوستاف لوبون فى كتابه "حضارة العرب" الأسباب الحقيقية الكامنة وراء الانحطاط الأخلاقى لدى الشرقيين الذين خضعوا لسلطان الدولة التركية على سبيل المثال، وأكد أن الإسلام برىء من هذا الانحطاط فقال : "نشأ من سيادة الترك الطويلة ونظامهم السياسى انحطاط فى أخلاق الشرقيين الذين خضعوا لحكمها، وإذا كانت مكارم الأخلاق تتبخر ويعم الفساد فى بلاد كتركية، حيث يكون دين ولى الأمر وعماله أهواءهم، وحيث يكون كل إنسان عرضة لمظالم هؤلاء الطامعين فى انتهاب ما فى أيدى الناس ليغتنوا، وحيث يقنط الناس من العدل فلا ينالون شيئًا إلا بالرشوة، فإنك ترى أخلاق الشرقيين الخاضعين لسلطان الترك قد انحطت بحكم الضرورة، ولكن القرآن برىء من هذا الانحطاط براءة الإنجيل من انحطاط النصارى الخاضعين لمثل ذلك السلطان"[3] .

١٠) لأن دراسة الأخلاق الإسلامية تساعد على إيجاد مرشدين ومفكرين قادرين على ربط المبادئ بالسلوك، أو تضييق الهوة بين النظر والتطبيق على الأقل .

---

(١) انظر د/ محمد فريد حجاب، التربية الإسلامية بين العقيدة والأخلاق ص ١٠٥.
(٢) د/ غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر ص ٤٣١.
(٣) د/ غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر ص ٤٣١.

خلاصة القول : إن علم الأخلاق يعين دارسه على تهذيب سلوكه والارتقاء به إذا كانت لديه الرغبة الصادقة فى ذلك . وإذا كان بعض الأشخاص لا ينتفعون بدراستهم لعلم الأخلاق فإن ذلك يعد من قبيل الشذوذ الذى يؤكد القاعدة ولا ينفيها .

علاقة علم الأخلاق بالعلوم الأخرى :

إذا كنت قد أوضحت –فيما سبق– أن علم الأخلاق –فى رأى الرازى– يعد قسمًا من الحكمة العملية، فمن الحسن أن أذكر هنا صلة هذا العلم بعدد من العلوم السلوكية والمعيارية والطبيعية والبيولوجية والدينية ؛ لأن موضوعات هذه العلوم قد تتداخل فى بعض الجوانب وإن اختلفت جهة النظر إليها فى كل علم عن الآخر .

أولا : صلته بعلم النفس :

لقد اهتم الرازى –كغيره من علماء الأخلاق القدامى والمحدثين– بدراسة النفس الإنسانية بمختلف أنشطتها إيمانًا منه بأن ذلك يعد مقدمة ضرورية لعلم الأخلاق . ومن ثم كانت آراؤه الأخلاقية –فى كثير من الأحيان – متأثرة بآرائه فى النفس الإنسانية، وخصوصًا ما يتعلق منها بطبيعة النفس وقواها[1] . والدليل على ذلك أن آراء الرازى فيما يتعلق بالحاسة الخلقية، والبواعث أو الدوافع النفسية لسلوك معين، والغايات التى تقصد إليها الأعمال، ومصادر الإلزام الخلقى، وكيفية اكتساب الملكات الفاضلة، لا يمكن فهمها فهمًا صحيحًا إذا نظرنا إليها بمعزل عن آرائه فى النفس الإنسانية .

ولم يكن الرازى بدعًا فى هذا الأمر، فقد أكد كثير من علماء الأخلاق –قديمًا وحديثًا– أن الصلة وثيقة بين علم الأخلاق وعلم النفس لاهتمام كل منهما بالسلوك الإنسانى من جهة، ولاعتماد علم الأخلاق على نتائج علم النفس– فى كثير من الأحيان– من جهة أخرى، يقول بارتلمى سانتهلير : "بدون المشاهدة السيكولوجية لا يتحقق علم الأخلاق، أو يكون علمًا تحكميًا"[2] . وتفسير ذلك أن علم النفس يبحث عن جميع القوى التى تلعب أهم الأدوار فى السلوك الإنسانى، فهو يبحث – مثلاً – عن الضمير وعن الإرادة، والذاكرة والحافظة والإدراك والوهم والفهم إلى غير ذلك مما فى الإنسان من إحساسات وعواطف وانفعالات، وكل هذه أعمال نفسية، أو هى أفعال عقلية تحرك الإنسان لأن يقول

---

(١) انظر الرازى، كتاب النفس والروح، والمباحث المشرقية جـ٢ ص ٢٢٠-٤١٣.
(٢) بارتلمى سانتهلير، مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو، ترجمة أحمد لطفى السيد ص ٩.

أو يعمل على مسرح هذه الحياة، ولما كان علم الأخلاق يتخذ لنفسه موضوعًا هو أفعال الإنسان العاقل الحر المختار، ما كان لنا أن نحكم على إنسان حكمًا أخلاقيًا من غير أن ندخل هذه الأشياء فى اعتبارنا، وإلا كان ذلك منا تحكمًا لا يقبله عقل[1] .

ومما يؤكد الصلة الوثيقة بين علم الأخلاق وعلم النفس، أن الطبيب النفسانى -فى العصر الحديث- يلجأ -فى كثير من الأحيان- إلى علاج الأمراض الخلقية التى تكون مسئولة عن بعض الأمراض النفسية والعصبية[2] .

وفى الأيام الأخيرة تفرع من علم النفس فرع يسمى "علم النفس الاجتماعى"، وهو يدرس الفعل من وجهته الاجتماعية، فيبحث فى اللغة وتأثيرها فى العقل، وعادات الأقوام المتوحشة وتطور النظم الاجتماعية ونحو ذلك . ولهذا الفرع تأثير مباشر فى علم الأخلاق أهم من تأثير علم النفس الفردى[3] .

وفى العصر الحديث -أيضًا- ظهر من بين علماء النفس من بالغ فى الربط بين التحليل النفسى والأخلاق -كما فعل فرويد وأنصاره مثلاً- محاولاً تفسير المعانى الرئيسة فى الأخلاق مثل : الحرية والضمير والإرادة الأخلاقية تفسيرات نفسانية .

والحق أن الأخذ بنتائج التحليل النفسى فى الأخلاق يهدر القيم والمعانى التى تقوم عليها قيم الخير والشر، والواجب والضمير، والطهارة الأخلاقية، والنسبية ؛ لأن التحليل النفسى يبرر كل سلوك، ولا يفرق بين طيب وآخر شرير، ولا معنى للقيم فى إطاره، بل يرتد كل شئ إلى فكرة السوى واللاسوى، وهاتان الفكرتان بمعزل عن الخير والشر الأخلاقيين[4] .

وعلى أية حال فإن العلاقة وإن كانت وثيقة بين علم الأخلاق وعلم النفس، إلا إن لكل منهما منهجًا يختلف عن الآخر، فعلم النفس يعنى برصد السلوك الإنسانى وتحليل بواعثه وتسويغ ذلك أو تعليله ليكشف عن القوانين النفسية التى يخضع لها الشخص فى سلوكه، أما علم الأخلاق فلا يهتم بوصف السلوك قدر اهتمامه بتقويم هذا السلوك ووضع القواعد العامة والمبادئ الخلقية[5] .

---

(١) انظر أ/ منصور رجب، تأملات فى سلوك الإنسان ص ٥٧.
(٢) انظر ج.أ. هادفيلد، علم النفس والأخلاق، ترجمة محمد فؤاد أبو العزم ص ٣.
(٣) انظر أ/ أحمد أمين، الأخلاق ص ٦.
(٤) انظر د/ عبد الرحمن بدوى، الأخلاق النظرية ص ٤٨.
(٥) انظر د/ أبو اليزيد العجمى، الأخلاق بين العقل والنقل ص ٣٢، وقارن د/أحمد عزت راجح، أصول علم النفس ص ٣٤،و د/ هنرى سدجويك، المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة د/ توفيق الطويل ص ٧١.

خلاصة القول : إن جميع الأفكار الأخلاقية الهامة هى حقائق سيكولوجية كذلك، إلا إن علم النفس يهتم بوصف وتفسير السلوك على ما هو عليه دون أن يتجاوز ذلك إلى وضع معايير للسلوك، فى حين أن علم الأخلاق يعنى بوضع المعايير وتحديد القيم، وبيان مفاهيم الخير والشر والصواب والخطـأ . وكل من العلمين يحتاج إلى الآخر، فعلم النفس قد يحتاج إلى بعض المبادئ الأخلاقية لتفسير شيوع ظاهرة ما، كما يحتاج علم الأخلاق إلى بعض نتائج علم النفس لوضع قواعد التغيير لبعض السلوك الذى لا يتوافق مع القواعد الأخلاقية .

ثانيًا : صلته بعلم التربية :

آمن الرازى بوجود صلة قوية تربط بين علم الأخلاق وعلم التربية ؛ لأن علم الأخلاق –فى رأيه– يعين الغاية التى يجب أن يسعى علم التربية إلى تحقيقها، فعلم الأخلاق يحدد المبادئ الخلقية التى يجب أن يلتزم بها الإنسان فى سلوكه، وعلم التربية يسعى إلى تحقيق هذه المبادئ.

وقد بنى الرازى رأيه فى هذه المسألة على أساس من الاعتقاد بأن للتربية دوراً هامًا فى تهذيب الأخلاق، وإن كان هذا الدور لا يرقى –فى رأيه– إلى حد تغيير الصفات الخلقية واستبدالها بصفات أخرى، يقول الرازى : "ثبت عندنا أن النفوس البشرية مختلفة بالجوهر والماهية، فبعضها إلهية مشرقة حرة كريمة، وبعضها سفلية ظلمانية نذلة خسيسة، وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة، وبعضها قاسية قاهرة، وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل إليها، وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء، ومن اعتبر أحوال الخلق علم أن الأمر كما ذكرنا . ثم إنا نرى هذه الأحوال لازمة لجواهر النفوس، وأن كل من راعى أحوال نفسه علم أن له منهجًا معينًا وطريقًا مبينًا فى الإرادة والكراهية والرغبة والرهبة، وأن الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها الطبيعية، وإنما تأثير الرياضة فى أن تضعف تلك الأخلاق ولا تستولى على الإنسان"[1] .

وقد أكد الرازى أن التربية الأخلاقية تحتاج إلى مرب حاذق يعرف جيدًا طبيعة المهمة الموكلة إليه، لأن حصول الأخلاق الذميمة فى جوهر النفس يجرى مجرى الأمراض الشديدة التى لابد لعلاجها من طبيب بارع، يقول الرازى ": إن الأرواح لما تعلقت بالأجساد كان ذلك التعلق بسبب عشق طبيعى وحب للروح على الجسد، ثم إن جوهر الروح بمشتهيات هذا العالم الجسدانى وطيباته بواسطة الحواس

(١) الرازى التفسير الكبير جـ ١ ص ١٣١.

الخمس، وتمرن على ذلك وألف هذه الطريقة واعتادها. ومن المعلوم أن نور العقل إنما يحصل فى آخر الدرجة، حيث قويت العلائق الحسية والحوادث الجسدانية، فصار ذلك الاستغراق سببًا لحصول العقائد الباطلة والأخلاق الذميمة فى جوهر الروح، وهذه الأحوال تجرى مجرى الأمراض الشديدة لجوهر الروح، فلابد لها من طبيب حاذق، فإن من وقع من المرض الشديد، فإن لم يتفق له طبيب حاذق يعالجه بالعلاجات الصائبة مات لا محالة، وإن اتفق أن صادفه مثل هذا الطبيب، وكان البدن قابلاً للعلاجات الصائبة فربما حصلت الصحة، وزال السقم"(١) .

يضاف إلى ذلك أن التربية الأخلاقية الصحيحة – فى رأى الرازى– تستمد أصولها من القرآن الكريم والسنة النبوية، وذلك واضح فى قوله :"إن محمدًا –صلى الله عليه وسلم– كان كالطبيب الحاذق،وهذا القرآن عبارة عن مجموع أدويته التى بتركيبها تعالج القلوب المريضة"(٢).

ويرى الرازى أن التربية الأخلاقية فى الإسلام تتم على أربعة مراحل يمكن استخلاصها من قوله تعالى : ﴿وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ [سورة يونس، الآية ٥٧] .

المرحلة **الأولى** : النهى عن كل ما يبعد عن رضوان الله تعالى.

المرحلة **الثانية** : المنع عن فعل المحظورات حتى يصير الظاهر مطهرًا عن فعل مالا ينبغى، ثم الأمر بطهارة الباطن التى يتوصل إليها بالمجاهدة فى إزالة الأخلاق الذميمة، وتحصيل الأخلاق الحميدة ؛ لأن العقائد الفاسدة والأخلاق الذميمة جارية مجرى الأمراض، فإذا زالت فقد حصل الشفاء للقلب، وصار جوهر الروح مطهرًا عن جميع النقوش المانعة عن مطالعة عالم الملكوت .

المرحلة الثالثة : حصول الهدى، وهذا لا يتم إلا بعد حصول المرحلة الثانية ؛ لأن العقائد الفاسدة والأخلاق الذميمة طبعها طبع ظلمة، وعند قيام الظلمة يمتنع حصول النور، فإذا زالت تلك الأحوال فقد زال العائق، ووقع ضوء عالم القدس فى جوهر النفس القدسية، ولا معنى لهذا الضوء إلا الهدى .

---

(١) الرازى التفسير الكبير جـ ١٧ ص ٩٣.
(٢) الرازى التفسير الكبير جـ ١٧ ص ٩٣.

المرحلة الرابعة : بلوغ النفس إلى درجة عالية من الكمال والإشراق بحيث تصير مكملة للناقصين[1] .

وهكذا يتضح أن التربية –عند الرازى– تقوم على الأخلاق، وتؤدى وظائف أخلاقية فى سبيل تحقيق أهداف خلقية . وإذا كان هذا هو رأى الرازى فى العلاقة بين علم الأخلاق وعلم التربية، فإن معظم آراء الباحثين المهتمين بهذا المجال–فى العصر الحديث– تتفق تمامًا مع ما ذهب إليه الرازى، حيث أكد هؤلاء أن التربية فى وسعها أن تصبغ الحياة الإنسانية صبغة معينة، وأن توجهها وجهة خاصة. كما أكدوا أن أثر التربية فى الطابع ليس مقصورًا على الحالات العادية، ولكنه يمتد –أيضًا– إلى بعض الحالات المرضية، ودليلهم على ذلك ما تحققه التربية كل يوم من نتائج طيبة فى علاج العيوب الخلقية لدى الشواذ ومن فى حكمهم من أصحاب الحالات المستعصية[2].

وعلى أية حال فإن سلطان الأخلاق منبسط على وجوه النشاط الإنسانى كلها، لا يشذ عنه عمل تربوى أو غير تربوى، ولا يتفاوت فى حكمه نشاط بدنى أو عقلى أو فنى أو أدبى أو روحى . وإذا كان علم التربية بفروعه المختلفة يتناول قوى الإنسان وملكاته جميعها، فإن التربية الأخلاقية تمتاز عن غيرها بأن هدفها القريب هو التدريب على السلوك الرشيد، وغايتها المباشرة هى تكوين الخلق الحميد، ومن ثم فإن صلة علم الأخلاق بها أقوى وأقرب.

ثالثا : صلته بعلم الاجتماع :

يشارك الرازى غيره القول بأن الإنسان مدنى بالطبع، وأن مصلحته لا تتم إلا عند اجتماع جمع من أبناء جنسه يشتغل كل منهم بمهم خاص[3]، ومن ثم فإنه لابد أن يعيش مع الناس وفقًا لإرادتهم وتصوراتهم و اعتقاداتهم وأخلاقهم وإلا آذوه وعذبوه، وفاتته جميع المصالح التى لا تتم بدونهم .

ويؤكد الرازى أن دور المجتمع فى بناء الجانب الخلقى لدى الفرد يبدأ من مرحلة مبكرة، ويرجع ذلك –فى رأيه– إلى أمرين .

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٧ ص ٩٣ وما بعدها .
(٢) انظر د/على عبد الواحد وافى، الوراثة والبيئة ص٧٥.
(٣) انظر الرازى التفسير الكبير جـ٦ ص ١٦٢، و جـ ٢٩ ص ٢١١، وشرح الإشارات جـ٢ ص ١٠٦.

أولهما : أن النفس الإنسانية خلقت فى مبدأ الفطرة خاليةمن العقائد والأخلاق، ومن ثم فإن الإلف والعادة واستماع الكلام ممن يعظم الاعتقاد فىصدقه توجب حسن اعتقاد الشخص فيما يستمع إليه، وإذا تكرر ذلك التحسين طول عمره، فقد تكرر مايوجب بلوغ ذلك الاعتقاد فى القوة إلى أقصى الغايات، وأبلغ النهايات . فثبت أن ما يألفه الإنسان ويعتاده –منذ مراحله العمرية الأولى– فى البيئة الاجتماعية التى نشأ فيها –يوجبان تأكد العقائد والأخلاق وتأصلهما فى نفسه[1] .

وثانيهما : أن حب التشبه غالب على طباع الخلق، فإذا جالس الإنسان الفاسق مال طبعه إلى الفسق، والعكس بالعكس سواء بسواء . فثبت أن البيئة الاجتماعية ذات أثر كبير فى تكوين الأخلاق لدى الأفراد[2].

وإذا كان الأمر كذلك، فقد ظهر أن دراسة الحياة الاجتماعية التى هى موضوع علم الاجتماع تفيد فى دراسة السلوك الإنسانى الذى هو موضوع علم الأخلاق .

وقد اتفق مع الرازى كثير من الباحثين –قديمًا وحديثًا– حول طبيعة العلاقة بين علم الأخلاق وعلم الاجتماع . فقد ذكر بعضهم أن دراسة الأخلاق تجر حتمًا إلى دراسة الحياة الاجتماعية ؛ لأنه "ليس فى قدرتنا أن نبحث فضائل الفرد إلا إذا بحثنا المجتمع الذى ينتسب إليه، وعرفنا ما فيه مما يعين على نمو الفضيلة أو يعوقها، وأيضًا المثل الأعلى الذى يرسمه علم الأخلاق للفرد يجب أن يقرن بوضع مثل أعلى للنظم الاجتماعية يعين الفرد على تحقيق غرضه، والذى يتكفل بهذا الأخير هو علم الاجتماع . فعلم الاجتماع يبحث فى الجمعية الأولى من الناس وكيف ارتقت، ويبحث فى اللغة والدين والأسرة وكيف تكون القانون والحكومة ونحو ذلك، ودراسة هذه الأشياء يعين على فهم أعمال الإنسان والحكم عليها بالخيرية أو الشرية والصواب أو الخطأ" [3] .

ويمكننا أ ن نتصور ما آلت إليه العلاقة بين هذين العلمين –على نحو أدق– إذا علمنا أن هناك علمًا بين الدراسات الاجتماعية يسمى علم الاجتماع الأخلاقى، وهو علم يدرس الأخلاق دراسة علمية، ويقترح علمًا موضوعيًا لتفسير العادات الأخلاقية . وهذا العلم (الاجتماع الأخلاقى) يتضمن

---

(١) انظر الرازى المطالب العالية جـ ٩ ص ٣٧ وما بعدها، ورسالته فى التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم (٩٤–أ).
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٥٤.
(٣) أ/ أحمد أمين، الأخلاق ص ٦ وما بعدها .

بالدراسة النظرية الأخلاقية كماجاءت فى تراث الفلاسفة الأخلاقيين الذين يرون معيارية هـذا العلـم وعمليته . لكن قبول علم الاجتماع الأخلاقى لتراث الأخلاق المعيارية مبعثه أن الاجتماعيين نظروا إلى تراث الفكر الأخلاقى على أنه نماذج ارتبطت بمجتمعاتها وعبرت عن روح العصر، "بمعـنى أن معـايير الفلسفة الخلقية هى واردات مشتقة من طبيعة الحياة الاجتماعية التى مرت بها الفلسفة طـوال ماضـيها الطويل . ففلسفات اللذة والألم والمنفعة والواجب ما هى إلا صور اجتماعية منتزعة من الواقع التاريخى التى مرت به، ولذلك يحتفظ بها علم الاجتماع الأخلاقى حتى يلجأ إليها فى تفسـير ماضـى الـنظم الأخلاقية، وحتى يستلهم هذا الماضى فى تفسير الحاضر، على اعتبار أن الماضى إنما يلقى على الحاضـر ضوءًا أوفى وأدق"(١).

"لكن هذه العلاقة تأخذ شكلاً آخر حيث الاختلاف فى المنهج يكون جذريًّا، حيث يرى علم الاجتماع الأخلاقى أنه علم تجريبـى، وأن الموضوعية فيه تعنى الانخلاع من الذاتية، والخروج من كـل عقيدة أو فكرة سابقة، ويرى أن هذا التزام أخلاقى يحفظ للدراسة موضوعيتها، فهو يرفض المعيارية فى أى شئ، كما لا ينظر إلى القيم علىأنها ثابتة، ولكن يرى أنها نسبية، وأن المثل الأعلى متغير يختلف من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى آخر"(٢).

وفى ظل هذه النظرة الوضعية فى مجال علم الاجتماع يجب على الأخلاقى أن يجمع الأحكـام الخلقية التى يصدرها على الأفعال أفراد مختلفون، وأن يحلل هذه الأحكام تحليلاً دقيقًا، وأن يدرك ما إذا كانت تخضع أولا تخضع لقوانين عامة، وما إذا كان فى الإمكان الوصول بواسطتها إلى نظريات مطردة خالية من التناقض، وإذا تم له ذلك أمكنه أن يتقدم باقتراحاته لتنمية الشعور الخلقى أو إيصاله إلى درجة الكمال(٣) .

خلاصة القول : إن الرازى يشترك مع كثير من علماء الأخلاق فى القول بأن دراسـة الحيـاة الاجتماعية يمكن أن تفيد فى دراسة الأخلاق، ولكن مع التمسك بمعيارية الأخلاق فى جميع الأحوال . فى حين أن علماء الاجتماع –فى العصر الحديث– يريدون أن يجعلوا علم الأخلاق علمًا وضعيًّا كمـا

---

(١) د/ قبارى إسماعيل، قضايا علم الأخلاق ص ١٩، ٢٠، وقارن د/ السيد محمد بدوى، الأخلاق بين الفلسفة و علـم الإجتماع ص ١٥٤.
(٢) د/ أبو اليزيد العجمى، الأخلاق بين العقل و النقل ص ٣٧، وقارن د/ السيد محمد بدوى، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص ١٥٤.
(٣) انظر د/ عبد الرحمن بدوى، الأخلاق النظرية ص ٣٩ وما بعدها.

فعلوا بعلم الاجتماع، حيث يرون أن الأخلاق لها قوانينها الخاصة، وأنها تقوم على وقائع ينبغى ملاحظتها ومعرفتها وتفسيرها وتصنيفها واستنباط قوانينها دون تدخل فيها بالتغيير أو التبديل.

رابعًا: صلته بعلم المنطق :

يشترك علم الأخلاق -فى رأى الرازى- مع علم المنطق فى صفة المعيارية، فإذا كان علم الأخلاق يضع القواعد التى ينبغى أن يلتزم بها الإنسان فى سلوكه، فإن علم المنطق يضع القواعد التى ينبغى أن يفكر الإنسان على منوالها.

كما يشترك العلمان أيضًا -فى رأيه- فى أن كلاً منهما يبحث فى الإنسان من الناحية النفسية، ولكن مع اختلاف جهة البحث . فعلم الأخلاق يبحث فى ناحية السلوك، وعلم المنطق يبحث فى ناحية التفكير(١) .

يضاف إلى ذلك أن تحصيل المعارف الكسبية -فى رأى الرازى- وإن لم يكن مشروطًا بتعلم المنطق، إلا إن تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله(٢) ؛ لأنه يعين على التمييز بين الحق والباطل، والصواب الخطأ على نحو لا يقع معه الغلط إلا نادرًا (٣).

وهذا يعنى أن علم المنطق -فى رأيه- يفيد فى دراسة الأخلاق، وبالتالى يمكنه أن يؤدى- فى نهاية المطاف- إلى تحسين أخلاق دراسيه إذا كانت لديهم الرغبة الصادقة فى ذلك .

ولكن هل يمكن لكل الناس الانتفاع بدراسة المنطق فى تحسين أخلاقهم ؟

يرى الرازى أن هناك تفاوتًا بين الناس فى انتفاعهم بعلم المنطق ؛ لأن الناس فى تحصيلهم للمعارف الكسبية التى يعد المنطق وسيلة لتحصيلها مختلفون . فالناس إما واجدون لهذه المعارف أو فاقدون لها . أما الواجدون لها فقسمان : قسم وجدوها على أقصى الوجوه بمقتضى أصل الفطرة النيرة

---

(١) وهذا يتفق مع مفهوم (العلم) عند الرازى، حيث يرى أن المراد بالعلم : ما يكون بحثًا عن كل ما له وجود، سواء فى الخارج أو فى النفس . ومن ثم لم يكن غريبًا أن ينظر الرازى إلى المنطق على أنه (علم) رغم أنه يبحث عن الأعراض العارضة للمعقولات الثابتة التى لا وجود لها فى الخارج . (انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ١ ص ٤٨).

(٢) اختلف العلماء حول كون المنطق رئيسًا للعلوم أو خادمًا لها، فكان الفارابى – مثلاً – يسميه رئيس العلوم، وكان ابن سينا ينكر هذه الرئاسة ويقول :إنه كالخادم للعلوم، والآلة فى تحصيلها. ويعلق الرازى على هذا الخلاف بقوله :"وهذا البحث لفظى، فإن الرئيس إن كان هو الذى ينفذ حكمه على غيره، ولا ينفذ حكم غيره عليه، فالمنطق رئيس العلوم بأسرها، لأن حكم المنطق نافذ فى كل العلوم، وشئ من العلوم لا يرجى حكمه فيه، وإن كان شرط كونه رئيسًا أن يكون مقصوداً لذاته، فالمنطق ليس كذلك".(الرازى شرح عيون الحكمة جـ ١ ص ٤٨).

(٣) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ١ ص ٤٦.

الكاملة المبرأة عن النقصان . وقسم آخر وجد بعض المعارف، لكن تدنست فطرته الأصلية بما طرأ عليها من عوارض الوهم ونوازع الخيال . والأول هو القدوة لنفسه ولغيره. والثانى محتاج إلى الأول حتى يقابل غريزته بغريزته مقابلة النسخة بالأم فيصلحها به . وأما الفاقدون فقسمان : قائل وغير قائل . والقائل هو الفاقد الذى يمكنه تحصيل ذلك المفقود، وغير القائل هو الذى لم يحصل له هذا القبول ألبتة . وبناء على ذلك فإن علم المنطق يستغنى عنه الأول، ولا ينتفع به الآخر . وأما الثانى فهو أكثر انتفاعًا به من الثالث لكون الثانى مطبوعًا وكون الثالث متكلفًا[1] .

وعلى أية حال فإن كثيرًا من الباحثين القدامى والمحدثين يتفقون مع الرازى حول طبيعة العلاقة بين علم الأخلاق وعلم المنطق، حيث يذهبون معه إلى القول بأن علم الأخلاق وعلم المنطق يشتركان معًا فى صفة المعيارية[2]، وأن كلا منهما يبحث فى الإنسان من الناحية النفسية وإن اختلفت جهة البحث[3]،وأن علم المنطق يسهل تحصيل المعارف الكسبية بما فيها المعرفة الخلقية،و أنه يعين على تحسين أخلاق دراسيه، لأنه يساعد على ظهور الحق، والحق يهدى إلى الخير[4].

غير أن هناك من الباحثين من يختلف مع الرازى فى عدد من هذه الأمور، وخصوصًا فيما يتعلق بمعيارية علم المنطق، حيث يرى هؤلاء الباحثون أن علم المنطق علم وصفى تقتصر مهمته على وصف التفكير العلمى وتفسيره على ما هو عليه لا على ما يجب أن يكون عليه[5].

ولا يهم فى هذا الصدد تفصيل آراء المناطقة الذين يتفقون أو يختلفون مع الرازى فى الأمور السابقة ؛ لأن ذلك ليس من شأن هذا البحث . ويكفى فى هذا المقام ما سبق ذكره فى بيان طبيعة العلاقة بين علم الأخلاق وعلم المنطق .

خامسًا : صلته بعلم السياسة :

يشترك علما الأخلاق والسياسة – فى رأى الرازى – فى عدد من الأمور :

(١) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ١ ص ٤٦ وما بعدها .
(٢) انظر د/ على سامى النشار، المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ص ٤٦ وما بعدها .
(٣) انظر أ/ منصور على رجب، تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ٥٩.
(٤) انظر د/ الفاوى، الأخلاق دراسة فلسفية دينية ص ٧٧، ود / عبد المقصود عبد الغنى، الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص ٩، و أ / منصور رجب، تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ٥٩.
(٥) انظر أزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د/ أبو العلا عفيفى ص ٥٥، و د / عبد الرحمن بدوى، المنطق الصورى والرياضى ص٢١.

١) أن كلا منهما يعد قسمًا من أقسام الحكمة العملية، يقول الرازى :" إن كل عاقل لابد وأن يكون له فى فعله غرض، وذلك إما أن يكون مختصًّا بذلك الإنسان فقط – وهو علم الأخلاق – وإما أن يكون مختصا بذلك الإنسان مع خواصه وأهل منزله – وهو علم تدبير المنزل – وإما أن يكون عائدًا إلى الإنسان مع عامة الخلق –وهو العلم السياسى– فثبت بهذا أن العلوم العملية ثلاثة"[(١)].

٢) أن كلا منهما يستمد مبادئه وكمالات حدوده من الشريعة الإلهية ؛ لأن الرسل ما بعثوا إلا لإرشاد الخلق إلى النمط الصواب والطريق الأصلح فى الأعمال والأفعال[(٢)] .

٣) أن الشارع وضع القوانين الكلية لكل منهما دون التنصيص على الأحوال الجزئية لأنها غير مضبوطة [(٣)].

٤) أنهما يتداخلان –من حيث الموضوع– إلى حد كبير، فدراسة الخير والعدل، وسائر أعمال القلوب التى هى موضوع علم الأخلاق، ليست إلا جزءًا ضئيلاً من علم السياسة . ويمكن إدراك تلك الحقيقة بسهولة من خلال مطالعة كتب الأخلاق والسياسات لدى الأمم المتباينة، وأصحاب الملل المختلفة[(٤)] .

٥) أنهما يسعيان معًا – وإن اختلفت دائرة اهتمام كل منهما عن الآخر – لتحقيق غاية واحدة هى صلاح حال الإنسان . فعلم الأخلاق يهتم بصلاح الفرد، وعلم السياسة يهتم بصلاح المجموع[(٥)] .

٦) أن كلاًّ منهما يحتاج إلى الإمام أو الحاكم لتحقيق مبادئه، وضمان تطبيقها على أرض الواقع . وبيان ذلك : أن الإنسان لا يكمل معيشته إلا عند الاجتماع، والاجتماع يفضى إلى المنازعة والمقاتلة ؛ لأن كل إنسان يريد تحصيل جميع الخيرات والسعادات لنفسه، وحصول هذه المطالب لواحد يقتضى فواتها عن الآخر، وذلك يؤدى حتمًا إلى وقوع الخصومة والمنازعة . فثبت أنه لابد من وجود الحاكم لمنع وقوع المنازعات قبل أن تحصل، ولفضها إذا حصلت [(٦)].

---

(١) الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص٦.
(٢) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ١٤.
(٣) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٢ ص ١٤.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ٢٠.
(٥) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ١ ص ٣٨٦، وشرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ٦.
(٦) انظر الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ١٠٦، التفسير الكبير جـ ٦ ص ١٦٢.

هذا فيما يتعلق بالجانب السياسى . أما فيما يتعلق بالجانب الأخلاقى فقد ثبت بعد استقراء العادة أن البلد إذا حصل فيه رئيس قاهر مهيب سائس، يأمر الناس بالأفعال الجميلة وينهاهم عن القبائح، كان حال البلد فى البعد عن التشويش والفساد، والقرب من الانتظام والصلاح أتم مما إذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس . فظهر أنه لابد من وجود الحاكم لضمان التزام الرعية بالأخلاق الفاضلة [1] .

وبناء على هذا فقد شارك الرازى غيره القول بأنه مما يجب على الملك، بل ومما يزينه أيضًا، أن يقيم العدل بين الرعية، وأن يجتهد فى سد حاجاتهم، وأن يتعهدهم بالرعاية فى جميع الشئون التى يحتاجون إليها . وقد أوجز الرازى ذلك فى قوله : "حسن الملك إنصافه، وسلاحه كفايته، وماله رعايته" [2] .

وهكذا يتضح أن الصلة بين علمى الأخلاق والسياسة – فى رأى الرازى – صلة وثيقة. غير أن هناك من الآراء ما لا يتفق مع ما ذهب إليه الرازى فى بعض الجوانب، نلخصها فيما يأتى :

١) إذا كان الرازى قد نظر إلى علم الأخلاق على أنه علم مستقل عن علم السياسة، فإن أرسطو – مثلاً– قد نظر إليه على أنه جزء من العلم السياسى ؛ لأنه يستخدمه لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه، أى لتنظيم الحياة بالقانون [3] .

٢) وإذا كان الرازى يتفق مع كثير من الأخلاقيين فى القول بأن علمى الأخلاق والسياسة يستمدان مبادئهما وكمالات حدودهما من الشريعة الإلهية، فإن زعماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية وأتباعهم –فى العصر الحديث مثلاً– يرون أنهما من العلوم الوضعية التى تستند إلى الواقع، والتى ليست لها أية علاقة بالدين على الإطلاق [4] .

٣) وإذا كان الرازى كغيره من علماء المسلمين – معتدلاً فى نظرته إلى طبيعة العلاقة بين الفرد والدولة، حيث أعطى للفرد مساحة كبيرة من الحرية، وأكد على ضرورة احترام الملكية الخاصة، فإن أفلاطون –مثلا– قد اشتط فى هذا السبيل، إلى حد أنه دعا إلى التضحية بالملكية الخاصة والأسرة فى سبيل الدولة .بالإضافة إلى مغالاته فى الشروط التى فرضها فى الحكام وعليهم – والتى لا

---

(١) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ٢ ص ٢٥٦ وما بعدها .
(٢) الرازى، المقالات الشهيرة بمقالات الإمام فخر الدين الرازى ص ٤.
(٣) انظر أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد جـ ١ ص ١٧١، و أ /يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٣، و د / توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية ص ٤٩، و د/ محمد كمال جعفر، فى الفلسفة و الأخلاق ص ١٩٤.
(٤) انظر د/ توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٣٠ وما بعدها.

تتفق مع الأخلاق فى شئ – من شيوعية نسائهم وأولادهم، لأن فى هذا – فى زعمه – خير الدولة الأعظم[١] .

٤) وإذا كان الرازى – فيما يتعلق بالأحكام الخلقية- يساوى بين الحاكم والمحكوم، فـإن أرسطو يميز بين الطبقات المختلفة فى هذا الشأن، بمعنى أنه إذا وجدنا شخصين بمسئوليات معينـة، فليس هذان الشخصان متساويين أخلاقيًا فى نظر أرسطو، فالحاكم الصالح لا يمكـن أن يسـاويه المواطن الصالح . وهذا يعكس –بلا شك- نغمة الطبقية فى الفكر الأخلاقى الأرسطى[٢] .

٥) وإذا كان الرازى يرى أن الأخلاق ليست بمعزل عن السياسة، فإن هناك من المحدثين – وخصوصًا من الألمان- من دعوا إلى الفصل بين السياسة والأخلاق ؛ لأن للدولة – فى رأيهـم- أخلاقًا غير أخلاق الفرد [٣].

والحق ما ذهب إليه الرازى :

■ فالسياسة هى التى ينبغى أن تدرس على نور علم الأخلاق وليس العكس، والمسألة من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى برهان .

■ كما أن ربط الأخلاق بالدين يعطيها نوعًا من القداسة مما يساعد على الالتزام بمبادئها، وأية محاولة للفصل بينهما تفضى إلى فقد الأخلاق لمصدر هام من مصادر الالزام. صحيح أن العقل يستطيع أن يميز بين الخير والشر فى كثير من الأحيان، إلا إنه يخطئ –أيضًـا- فى تحديـد الحسـن والقبيح والخير والشر فى بعض الأحيان، لأنه قد يجتمع فى الفعل الواحد جهتا خير وشر فتختلـف الأنظار فى ترجيح أيهما، ولأن الإصابة فى الحكم تحتاج إلى التروى البعيد عن الهوى، ولأن معـالم الصواب قد تنطمس فى بعض الشئون ويخفى طريقه، ومن ثم كان لابد من إرسال الرسل، وإنـزال الكتب، إيضاحًا للحق، وتكميلاً لمكارم الأخلاق.

■ يضاف إلى ذلك أنه لابد من مراعاة القواعد الأخلاقية ووضعها فوق كل اعتبار،ومن ثم فإن ما دعا إليه أفلاطون من التضحية بالملكية الخاصة وشيوع النساء فى سبيل خير الدولة الأعظم – على حد زعمه – لا يثبت أمام المناقشة الجادة .

---

(١) انظر د/ محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق ص ٨٥.
(٢) انظر د/محمد كمال جعفر، فى الفلسفة والأخلاق ص ١٩٤.
(٣) انظر أ/تيتارنكو، الأخلاق والسياسة، ترجمة شوقى جلال ص ٣٨ وما بعدها، و أ / يوسف كرم، تـاريخ الفلسـفة اليونانية ص ١٨٤.

■ وأخيرًا فإن المساواة بين الحاكم والمحكوم فى ضرورة الالتزام بقواعد الأخلاق أمر هـام يجب التمسك به ؛ لأن الحاكم ينبغى أن يكون قدوة لرعيته، ومثلاً أعلى يحتذى به .

سادسا : صلته بعلم الوراثة :

يرى الرازى أن الوراثة تلعب دورًا هامًا فى انتقال الصفات الخلقية ولكن بشكل غير مباشـر، لأن الوراثة الخلقية ليست إلا مظهرا من مظاهر الوراثة الجسمية [1]، ويستدل على ذلك بقوله تعـالى : ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٣٤]، وقوله : ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُـهُم مِّنْ بَعْضٍ﴾ [سورة التوبة، الآية ٦٧] .

وإذا كان علم الوراثة يحدد الصفات الموروثة والصفات المكتسبة، والصفات القابلة للانتقـال والصفات غير القابلة للانتقال من الأصول إلى الفروع، فإن ذلك يفيد الأخلاقيين والتربويين فى معرفـة المؤثرات على الأخلاق، والفروق الفردية بين الأشخاص مما يساعد على وضع القواعد المناسبة التى تعين المربين على القيام بدورهم فى التربية الخلقية على النحو المطلوب.

ومما يدل على صحة ما ذهب إليه الرازى أن الدراسات الحديثة أثبتت –أيضًا– أن الصـفات العقلية والخلقية تنتقل عن طريق الوراثة بشكل غير مباشر، وأوضحت أن الوراثة ظاهرة جسمية خالصة، وأن الصفات الجسمية وحدها هى التى تنتقل عن طريق الوراثة، وأن الصفات النفسية والخلقية تنشأ عن وراثة بعض ظواهر الجسم والمجموع العصبى . وأن وضوحها يتأخر إلى دور البلوغ[2] .

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن القول بأن دراسة علم الوراثة تفيد فى مجال الأخلاق والتربية على حد سواء .

سابعًا : صلته بعلم الفراسة :

يعرف الرازى الفراسة بقوله : "الفراسة عبارة عن الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة" [3].

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٨ ص ٢١.
(٢) انظر د/على عبد الواحد وافى، الوراثة والبيئة ص ٣٥.
(٣) الرازى، الفراسة ص ٩٤.

وتقرير هذا الكلام : "أن المزاج إما أن يكون هو النفس، وإما أن يكون آلة للنفس فى أفعالها، وعلى كلا التقديرين فالخلق الظاهر والخلق الباطن لابد وأن يكونا تابعين للمزاج، وإذا ثبت هذا كان الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن جاريًا مجرى الاستدلال بحصول أحد المتلازمين على حصول الآخر، ولا شك أنه نوع من الاعتبار صحيح" (١) .

وقبل أن نوضح طبيعة العلاقة بين علمى الأخلاق والفراسة، يجب أن نذكر أولا أن الرازى من القائلين بأن علم الفراسة يقينى الأصول ظنى الفروع . فهو يقينى الأصول لأن أصوله مستندة إلى العلم الطبيعى الذى يخضع للتجربة، ومن ثم فإنه مثل الطب سواء بسواء، وأى طعن فيه يعد أيضًا طعنًا فى الطب(٢) .

أما كونه ظنى الفروع فذلك يعود إلى عدد من الأمور :

أولهما : أن الأفعال الإنسانية ليست كلها طبيعية صادرة بمقتضى المزاج الخلقى والفطرة الأصلية، فهناك أفعال تكليفية صادرة بحسب تأديب العقل ورياضة الشرع، وهذا النوع من الأفعال لا يمكن الاستدلال به ألبته على أحوال الطبيعة والخلق الباطن، وذلك لأن الموجب له ليس هو الطبيعة الأصلية بل شئ آخر (٣).

وثانيهما : أن هناك من الدلائل ما يكون مشتركًا بين الأخلاق المختلفة، ومثال ذلك أن شكل الوقح وشكل الشجاع يكون واحدًا وقلما يظهر التفاوت فيه (٤).

وثالثها : أن الحكم بالدليل الواحد قد يؤدى إلى الخطأ، ومن ثم فإنه لابد من اعتبار جميع الوجوه المؤثرة . وهذا ليس أمراً سهلاً، لأنه يستلزم ثلاثة أشياء بالإضافة إلى الإحاطة بالقوانين الكلية لهذا العلم، أحدها : المعرفة بعلم النجوم، وثانيها : امتلاك الحواس القوية، وثالثها : المواظبة التامة والتجربة الكثيرة(٥).

وعلى أية حال، فإن هذا العلم يدل عليه الكتاب والسنة والعقل .

---

١) الرازى، الفراسة ص ٩٤.
٢) انظر الرازى، الفراسة ص ٩٦.
٣) انظر الرازى، الفراسة ص ١٠٨، وقارن جرجى زيدان، علم الفراسة الحديث ص ١٥.
٤) انظر الرازى، الفراسة ص ١٢٠.
٥) انظر الرازى، الفراسة ص ١١٨.

أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴾ [سورة الحجر، الآيــة ٧٥]، قوله : ﴿تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٧٣]، وقوله : ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُــونَ بِسِــيمَاهُمْ﴾ سورة الرحمن، الآية ٤١]، وقوله : ﴿سِيمَاهُمْ فِي وَجُوهِهِم﴾ [سورة الفتح، الآية ٢٩] .

وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام : "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله"[(١)] .

وأما العقل فمن وجوه :

١) أن الإنسان مدنى بالطبع، ولا ينفك عن مخالطة الناس، والشر فاش فى الخلق، فإذا كانت هــذه الصناعة تفيدنا معرفة أخلاق الناس فى الخير والشر كانت المنفعة جليلة، لأنه يمكننا أن نتجنب شرور الناس بناء على معرفة أخلاقهم قبل مخالطتهم[(٢)] .

٢) "أن راضة البهائم يستدلون بالصفات المحسوسة للخيل والبغال والحمير وسائر الحيوانــات الــتى يرون رياضتها على أخلاقها الحسنة والقبيحة، فإذا كان هذا المعنى ظاهر الحصول فى حق البــهائم والسباع والطيور، فلأن يكون معتبرًا فى حق الناس كان أولى" [(٣)] .

٣) أنه يفيد الملوك فى اختيار وزرائهم،كما يفيد المشترى فى سوق النخاسة فى اختيار العبيد لإماء، طالما أنه يساعد على معرفة أخلاق الناس غنيهم وفقيرهم، شريفهم ووضيعهم .. إلخ [(٤)].

٤) أنه يساعد فى معرفة أخلاق الأمم تمهيدًا لدراستها، لأن الإنسان نوع تحته أصناف وهم مم الكبار الخمس : العرب والروم والفرس والهند والترك . ولكل واحد من هذه الأصــناف خلــق صوص فى الظاهر، وخلق مخصوص فى الباطن، فإذا رأينا الشكل الظاهر الخاص بــبعض الأصــناف صلاً فى إنسان حكمنا بأنه حصل الخلق الملائم لذلك الشكل فيه[(٥)] .

٥) أنه يعين على معرفة الاختلافات بين الأخلاق الحاصلة بسبب البلدان والمساكن الحارة باردة وغيرها . ولا شك أن هذا يؤدى إلى الكشف عن عدد من المؤثرات الطبيعية فى الأخلاق[(٦)] .

فتح البارى، جـــ ١٢ ص ٣٨٨.
انظر الرازى، الفراسة ص ٩٥، و د/ يوسف مراد، الفراسة عند العرب ص ١٨.
الرازى، الفراسة ص ٩٥.
انظر الرازى، الفراسة ص ١٤٥، وقارن د/ يوسف مراد، الفراسة عند العرب ص ١٨.
انظر الرازى، الفراسة ص ١١٣.
الرازى، الفراسة ص١٤٧.

وهكذا يتضح أن الإحاطة بعلم الفراسة تفيد فى دراسة الأخلاق، لأنها تساعد الأخلاقيين – خصوصًا المشتغلين منهم بالتربية– على التمييز بين الأفعال الصادرة بمقتضى المزاج الخلقى والفطرة الأصلية لكل شخص، وغيرها من الأفعال التى يمكن أن تكتسب بالتأديب والتربية، مما يسهل تصنيف الناس إلى فئات متشابهة أو مختلفة، ثم وضع القواعد التربوية التى تصلح لكل فئة على حدة، والتى قد لا تصلح لغيرها من الفئات الأخرى .

يضاف إلى ذلك أن علم الفراسة يلقى الضوء على بعض المؤثرات الحقيقية فى الأخلاق، كالأحوال البدنية، والأحوال المناخية، وسائر الأحوال البيئية وغيرها مما يفيد فى دراسة الأخلاق إلى حد كبير.

وأخيرًا صلته بالدين :

يرى الرازى أن أصول العلوم الدينية ثلاثة :

الأول : هو علم أصول الدين الذى يهتم بمعرفة الله تعالى، ومعرفة الملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، وما يتعلق بالقدر . وهو أشرف العلوم الدينية، وذلك يعود إلى أن المعلوم فيه هو الأشرف على الإطلاق من جهة، وإلى توقف صحة ما عداه من العلوم الدينية على صحته من جهة أخرى[١] .

و الثانى : هو علم الفقه الذى يهتم بالتكاليف الحاصلة فى أعمال الجوارح . والقرآن مشتمل على جملة أصول هذا العلم على أكمل الوجوه .

والثالث : هو علم الأخلاق الذى يهتم بالتكاليف الحاصلة فى أعمال القلوب، وبيان تميز الأخلاق الفاضلة والأخلاق الفاسدة . والقرآن يشتمل على كل ما لابد منه فى هذا الباب[٢]. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [سورة النحل، الآية ٩٠]، وقال : ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٩٩] .

---

(١) الرازى، أسرار التنزيل وأنوار التأويل ص ٣٠، والتفسير الكبير جـ ١ ص ٢٠.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٧ ص ١٤٣، و جـ ٢٦ ص ٢٣٥.

والرازى لا ينظر إلى علم الأخلاق على أنه من العلوم التى يجب أن تستمد مبادئها وكمالات حدودها من الشريعة الإلهية فقط[1]، ولا على أنه من العلوم الدينية الأصيلة فحسب، بل ينظر إليه على أنه علم يسعى إلى تحقيق الهدف الأسمى من إرسال الرسل وإنزال الكتب، وهو الارتقاء بالإنسان نحو الكمال، وذلك لأن علم الأخلاق –فى رأيه– يجعل دارسه أقدر من غيره على التشبه بأخلاق الإله، لأنه يقدم نوعين من المعرفة لازمين لتحقيق هذا الغرض، أولهما: المعرفة بأخلاق الإله، وثانيهما : معرفة حظ العبد من هذه الأخلاق حتى يمكن التخلق بها قدر الإمكان[2] .

ومن ثم لم يكن غريبا من الرازى القول بأن الرسول –صلى الله عليه وسلم– كان كالطبيب الحاذق، وبأن القرآن عبارة عن مجموع أدويته التى بتركيبها تعالج القلوب المريضة[3].

وعلى أية حال فإن الأخلاق الدينية –فى رأى الرازى– تتميز بعدد من الأمور :

١) أن الدين يمدها بنوع من القداسة الخاصة، وبالتالى فإنه –ولا شئ غيره– هو الذى يضمن الالتزام بقواعد الأخلاق فى كافة الأحوال والظروف .

٢) أنها تراعى الطبيعة البشرية، ولا تتعارض مبادئها مع المطالب الجسدية، بل إنها تحث على خلق نوع من التوازن بينها وبين المطالب الروحية .

٣) أنها تستند إلى أساس اعتقادى متين يسهل – إلى حد كبير – الالتزام بقواعدها، والدليل على ذلك أن الإيمان بالقدر –مثلاً– يجعل صاحبه ينظر إلى الحوادث الأرضية على أنها مستندة إلى الأسباب الإلهية، فيعلم أن الحذر لا يدفع القدر، فلا يغضب إذا فاته مطلوب، وإذا حصل له محبوب لم يأنس به، فلا ينازع أحدًا من هذا العالم فى طلب شئ من اللذات والطيبات، ولا يغضب على أحد بسبب فوات شئ من المطالب الجسدية، ومتى كان الإنسان كذلك كان حسن الخلق، طيب العشرة مع الخلق[4] .

وإذا كانت هذه هى طبيعة العلاقة بين الأخلاق والدين فى رأى الرازى، فإن كثيرًا من الأخلاقيين القدامى والمحدثين يتفقون معه فيما ذهب إليه، حتى إننا كثيرًا ما نرى الأخلاق تدرس باسم

---

(١) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ١٤.
(٢) انظر الرازى، لوامع لبينات ص ١٦٨.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ٢٠، و جـ ١٧ ص ٩٣.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٩ ص ٥٠ وما بعدها .

الدين، والدين يدافع عن نفسه باسم الأخلاق، فهما يتبادلان العون ويقاتلان معًا عدوًّا مشتركًا، ويكاد يتطابق مدلولا الكلمتين فى بعض المواقف لشدة ما بينهما من قربى ونسب(١).

يضاف إلى ذلك أن الدراسات التى تعمقت فى طبيعة الصلة بين الدين والأخلاق أكدت أن الدين هو المصدر الأساسى لاكتشاف القواعد الخلقية، وجميع الأديان فى هذا سواء، "وسواء نظرنا إلى الشريعة الموسوية، أم إلى الشريعة المسيحية فإننا نجد مبدأ لا نزاع فيه، هو أن الإنسان لا شأن له باكتشاف القواعد الأخلاقية، وما عليه –إذا أراد معرفتها– إلا أن يتجه نحو النصوص المقدسة يقرؤها ويتدبرها" (٢) .

"وليست الديانات السماوية فقط هى التى للأخلاق علاقة بها، بل والديانات الوضعية أيضًا. تدل على ذلك الحضارات فى الصين والهند وبابل وآشور ومصر الفرعونية . فقد كانت النزعة الدينية مسيطرة على الأخلاق فى كل تلك الحضارات(٣) .

ومهما يكن من أمر فإن الأخلاق – فى رأى كثير من الفلاسفة والمفكرين – لابد أن ترتبط بالدين، لأن الأخلاق من غير دين عبث، حيث إن الدين هو الذى يهديها إلى المثل العليا، وهو الذى يجعل لها فعالية وتأثيرًا . فالعقيدة الدينية –باعتبارها المصدر الرئيس للإحساس بقدسية القوانين أو المبادئ الأخلاقية –هى أكبر دافع يدفع الإنسان إلى الأعمال الإيجابية الخيرة، وأقوى رادع يزجره عن اتباع الهوى والشهوات . ومن المعلوم أن علم الأخلاق ليس فيه جزاء قط إلا حكم الضمير، وحكم الضمير لا يمكن أن يكون له الأثر فى التهذيب الخلقى والإصلاح الاجتماعى إلا إذا اقترن به ما يربيه ويقويه، وهو الدين الذى يخضع له ضمير الإنسان، لأن صوت الضمير المتدين قوى(٤) .

ومع وضوح العلاقة بين الأخلاق والدين، فإن هناك من ينكر هذه العلاقة زاعمًا أن التقدم لأخلاقى مرهون بانفصال الدين عن الأخلاق، لأن النظام الخلقى لم يشرع للآلهة، وإنما شرع للناس(٥)

---

١) انظر د/ عبد المقصود عبد الغنى، الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص ١١، و د/ عبد الفتاح الفاوى، الأخلاق دراسة سفية دينية ص ٨١.

٢) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د/ عبد الحليم محمود ص ١٣٠.

٣) د/ عبد الفتاح الفاوى، الأخلاق دراسة فلسفية دينية ص ٨٢.

٤) انظر د/ محمد عبدالله دراز، الدين ص ٦٩.

٥) انظر د/ توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٣٠ وما بعدها .

غير أن هؤلاء المنكرين لوجود أية علاقة بين الدين والأخلاق قد فشلوا فى محاولاتهم للفصل بينهما، فها هو دوركايم – أحد زعماء هذا الاتجاه – يعترف بأن الدين مازال ذا أثر بين فى الأخلاق، لأنه يضمن لها الاحترام، ويقوم برد ع من تحدثه نفسه بخرقها (١).

وإذا كان دوركايم يرى هذا الرأى فإن بعض الباحثين المحدثين يرون أن الأخلاق التى يدعو إليها الدين تتفق تمامًا مع ما تدعو إليه طبيعتها، بعد أن نكون قد فهمناها بالعقل، "فقوانين السلوك المترتبة على هاتين العمليتين توصى بنفس الفضائل، وتعارض نفس الرذائل، وذلك كالاعتدال و الحب المتبادل من جهة، والكذب والحسد من جهة أخرى" (٢).

كذلك فإنه "ليس من شك – من وجهة نظر الفلسفة- أن هناك اتصالاً وثيقًا بين مصادر المشكلة الأخلاقية وأصول المسألة الدينية، على اعتبار أن المسألة الأخلاقية فى ذاتها إنما تفترض "إرادة" و"سلوك" و"عمل"، كما أن الدين فى ذاته هو "اعتقاد" و"إيمان" و"معرفة بالمطلق" . فلا يمكن للمشكلة الأخلاقية إلا أن تثير المشكلة الدينية" (٣) .

فالعقيدة الدينية –إذن- لا تعارض الأخلاق كمايزعم البعض، بل إنها هى التى تضمن للأخلاق القوة والإيجابية، يقول د. الكسيس كارل : "إن الفكرة المجردة لا تصبح عاملاً فعالاً إلا إذا تضمنت عنصرًا دينيًّا، وهذا هو السبب فى أن الأخلاق الدينية أقوى من الأخلاق المدنية إل حد تستحيل معه المقارنة، ولذلك لا يتحمس الإنسان فى الخضوع لقواعد السلوك القائم على المنطق إلا إذا نظر إليها على أنها أوامر متزلة من الذات الإلهية" (٤) .

ومما يؤكد ذلك "أن الفلسفة لم تنجح فيما نجح فيه الدين من جعل الأخلاق فى متناول البسطاء من الناس، ومزجها بحياتهم القائمة فى واقعهم اليومى، وفى التأثير على سلوكهم وأفكارهم، حتى قرر أوجست كونت ومن قبله ابن خلدون : أن رجل الفلسفة قد أخفق فى معرفة النفس البشرية ومعالجة قضاياها فى حياة الواقع، وأن رجل الدين كان أقرب إلى نفس الرجل البسيط وأعرف بحاجاته الروحية والاجتماعية" (٥) .

---

(١) انظر دور كايم، التربية الأخلاقية، ترجمة د/ السيد محمد بدوى ص ٩ .
(٢) د/ الكسيس كارل، تأملات فى سلوك الإنسان، ترجمة د/ محمد القصاص ص ٨٨.
(٣) د/ قبارى إسماعيل، قضايا علم الأخلاق ص ٦٠.
(٤) د/ الكسيس كارل، تأملات فى سلوك الإنسان، ترجمة د/ محمد القصاص ص ١٤٠.
(٥) د/ عبد الفتاح الفاوى، الأخلاق دراسة فلسفية دينية ص ٨٤.

خلاصة القول : إن الدين هو الذى يضمن للأخلاق القوة والفعالية، لأنه المصدر الوحيد الذى يضفى عليها نوعًا من القداسة التى تكفل الالتزام بقواعدها فى كافة الأحوال، ولأنه المصدر الفريد المعصوم الذى يعول عليه فى التمييز بين الخير والشر، وفى تربية الضمير بحيث يكون حيًّا يقظًا على الدوام، وفى ربط الإنسان بمثل أعلى يتطلع إليه وينشده .

وبعد أن تم التعريف بعلم الأخلاق وموضوعه عند الرازى، وبعد أن تبين أنه من القائلين بمعيارية هذا العلم، وبأنه قسم من أقسام الحكمة العملية، وبعد أن اتضحت آراؤه المتعلقة بوظيفة علم الأخلاق وفائدته وعلاقته بالعلوم الأخرى –يحسن التعريف بآرائه المتعلقة بالأخلاق نفسها من حيث مفهومها، وكيفية تكونها، والمؤثرات فيها، ومجالاتها، وغايتها. وهو موضوع الفصل التالى .

الفصل الثانى

الأخـــلاق

مفهومها، كيفية تكونها، المؤثرات فيها، مجالاتها، غايتها

أولا : مفهوم الأخلاق :

لما كان موضوع هذا البحث يتعلق بالأخلاق، ولما كانت كلمة "الأخلاق" من أكثر الكلمات التى سيتم استخدامها، رأيت أن أحدد مفهومها تحديدا دقيقا؛ لأن ذلك لا يكوِّن لدينا تصورا مبدئيا عن طبيعة المسائل التى سيتم تناولها فقط، ولكنه يساعدنا أيضا على فهمها فهما صحيحا.

الأخلاق فى اللغة :

تعد الأخلاق جمعًا لكلمة "خلق" بضم اللام وسكونها .

والخلق فى اللغة : العادة [١]، والسجية، والطبع، والمروءة، والدين[٢] . وحقيقته أنـــه لصـــورة الإنسان الباطنة – وهى نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها – بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها . ولكل منهما أوصاف حسنة وقبيحة، غير أن الثواب والعقاب يتعلقان بأوصـــاف الصـــورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة [٣].

والخلق لا يدخل فى معناه التكلف فى إظهار الأخلاق سواء للريـــاء والســـمعة، أو للمـــران والدربة. يقال تخلق فلان بخلق كذا إذا استعمله من غير أن يكون مخلوقا فى فطرته، وفلان يتخلق بغـــير خلقه. أى يتكلفه[٤].

وهكذا يتضح أن كلمة "خلق" فى اللغة تستعمل لوصف الصورة الباطنة للإنسان، وإن كانت وثيقة الصلة بسلوكه الظاهرى، وتشمل الخلق الفطرى والمكتسب الذى تأصل فى النفس حـــتى صـــار كالفطرى تماما.

الأخلاق فى الاصطلاح :

يعرف الرازى الخلق بأنه "ملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير تقدم روية"[٥].

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٠ ص ٧٢.
(٢) ابن منظور ،لسان العرب، (مادة خ ل ق)جـ١٠ص٨٦، والفيروز آبادى، القاموس المحيط جـ٣ص٢٩٩.
(٣) ابن منظور، لسان العرب جـ ١٠ ص ٨٦.
(٤) ابن منظور، لسان العرب جـ ١٠ ص ٨٧.
(٥) الرازى، المباحث المشرقية جـ١ ص ٣٨٥، والتفسير الكبير جـ ٣٠ ص ٧١، والملخص فى المنطق والحكمة (٧٩ – أ).

ويفهم من هذا التعريف عدد من الأمور :

١) أن كلمة "الخلق" تشمل الخلق الحسن والخلق القبيح ؛ لأن الملكات الراسخة فى النفس صنفان : صنف يصدر عنه الفعل الحسن، وصنف يصدر عنه الفعل القبيح، فإن كانت الملكة بحيث يصدر عنها الفعل الحسن، سميت خلقا فاضلا، وإن كانت بحيث يصدر عنها الفعل القبيح، سميت خلقا سيئا .

٢) أن الأخلاق تشمل الصفات الطبيعية المركوزة فى فطرة الإنسان، والصفات التى اكتسبها بالتدريب والمران، وأصبحت كأنها خلقت مع طبيعته ؛ لأن تكرار الأفعال يوجب حصول الملكات الراسخة . فمن يزاول خلقا يريده كالصبر – مثلاً– فإنه يتمرن عليه ولا يزال يتكلفه حتى يصبح الصبر له سجية، وكذلك من يزاول الحلم والوقار والسكينة والصدق، يمكن أن تصير له هذه الصفات أخلاقا بمنزلة الطبائع(١) .

٣) أن الخلق لا يقصد به القدرة على الأفعال ؛ لأن القدرة نسبتها إلى الضدين واحدة(٢) .

٤) أن الخلق لا يقصد به الفعل نفسه ؛ لأن الفعل قد يكون متكلفا، فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل إما لفقد المال أو لمانع آخر، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لباعث شهرة أو رياء(٣) .

٥) أن الخلق لا يطلق على مجرد المعرفة ؛ لأن المعرفة تتعلق بالأفعال الجميلة والقبيحة على حد سواء .

٦) أن الخلق يشترط فيه أن يكون بحيث تصدر عنه الأفعال بسهولة ومن غير تقدم روية، وذلك لأن الناس كلهم مشتركون فى أصل القدرة على القبح والحسن والفجور والعفة، إلا إن منهم من تكون العفة عليه أسهل، وطبعه إليها أميل، ومنهم من يكون الفجور إليه أسهل، وطبعه إليه أميل، فتلك السهولة عبارة عن الصفة المسماة بالخلق(٤) .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٧ ص ٩٣، والتفسير الكبير جـ ٧ ص ٤٩، وجـ١٣ ص ١٦-١٧، وجـ١٩ ص ١٨، و جـ ٢٠ ص ١٣٦.
(٢) انظر الرازى، رسالة فى التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم (٩١-ب)، والملخص فى المنطق والحكمة (٧٩ – أ)، والمباحث المشرقية جـ ١ ص ٣٨٥.
(٣) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ١ ص ٣٨٥، والملخص فى المنطق والحكمة (٧٩ – أ).
(٤) انظر الرازى، رسالة فى التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم (٩١ – ب).

ولكن إذا كان أى عمل يدل على خلق صاحبه لابد فى إنفاذه أو عدم انفاذه من روية وفكر وإدراك لوجه المصلحة قبل الشروع فى العمل، كالبذل –مثلا– قد يكون واجبا وقد يكون حسنا، وقد يكون سفها وسرفا، فكيف يتفق هذا مع نفى الفكر والروية فى التعريف ؟

قد يبدو الأمر مشكلا، والحقيقة خلاف ذلك، فإن من كان خلقه البذل والسخاء إذا ما تعددت أمامه وجوه الخير التى ينفق فيها، وفكر فى أى هذه الوجوه أولى بالإنفاق، لا يمكن أن يكون قد فكر أو تروى فى البذل الذى صار عادة له وخلقا، بل إنه سارع إليه من أول وهلة، وإنما كان الفكر والتروى فى اختيار الجهة التى ينفق فيها . وفرق بين البذل فى ذاته وبين الجهة التى يبذل فيها[1] .

وعلى أية حال فإن مفهوم الأخلاق عند الرازى يتفق – بصفة عامة– مع مفهوم الأخلاق فى الفلسفة الإسلامية التقليدية باتجاهاتها المتنوعة، والتى يمكن حصرها فى ثلاثة اتجاهات: الأول عقلى، والثانى روحى، والثالث يجمع بينهما .

أما الاتجاه الأول فيمثله الفلاسفة –وبعض المتكلمين– مثل الفارابى وابن سينا وابن رشد، ويظهر هذا الاتجاه بصورة أوضح لدى مفكر مسلم تخصص فىهذه الدراسات بالذات وهو ابن مسكويه الذى كان متأثرا فى تفكيره الأخلاقى بالتفكير الأرسطى،بل كان يتبع أرسطو فى هذا التفكير تماما، ومن يقارن بين علم الأخلاق لأرسطو وبين تهذيب الأخلاق لابن مسكويه، يجد هذه الحقيقة بصورة لا تقبل المناقشة، و لم ينفرد ابن مسكويه بهذا المسلك، فقد تأثر غيره أيضا بسقراط وأفلاطون وأرسطو . ولا يعنى هذا أن أفكار أولئك نسخ من أفكار هؤلاء فى جميع نواحيها، لأن للإسلام ولجهودهم الفكرية أثرا فى بعض نواحى تفكيرهم أيضا[2].

فها هو ابن مسكويه (ت ٤٣١هـ) يعرف الخلق بأنه "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية . وهذه الحال تنقسم إلى قسمين : منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج، كالإنسان الذى يحركه أدنى شيء نحو الغضب، ويهيج من أقل سبب .. ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه الفكر، ثم يستمر عليه أولا فأولا حتى يصير ملكة وخلقا"[3] .

"والطابع العام فى الاتجاه العقلى هو تفسير المبادئ الأخلاقية وتدعيمها بالعقل، وجعل غايتها غاية عقلية ثابتة، ومقياسها الأسمى العقل والوسطية، ثم حصر الفضائل الأخلاقية تحت أمهات الفضائل

---

(١) انظر د/ طه عبد السلام خضير، السعادة القصوى فى فلسفة ابن مسكويه وطرق تحصيلها ص ٩٥.
(٢) انظر د/ مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ص ٤٣.
(٣) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص ٥١.

الأربع وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة . وأساس الفضيلة هو التصرف بمقتضى العقل والحكمة، وهذا الاتجاه يظهر بصورة أوضح لدى المعتزلة"[١].

وقد تأثر الرازى بالمنهج العقلى لدى أصحاب هذا الاتجاه فى دراسته للأخلاق، حتى إن تعريفه للخلق يكاد يتفق فى اللفظ والمعنى مع تعريف ابن مسكويه . ولكن لا يعنى هذا أن الرازى يتفق معهم فى كل ما ذهبوا إليه، فقد خالفهم فى كثير من المسائل التى لا يتسع المقام لذكرها الآن،لأنه سيتم عرضها بالتفصيل فى ثنايا هذا البحث إن شاء الله .

وأما الاتجاه الثانى فيمثله المتصوفون الذين جعلوا الأخلاق من أهم موضوعات التصوف، بل إن بعضهم بالغ حتى قصر التصوف على الأخلاق فعرف التصوف بأنه "الدخول فى كل خلق سنى، و الخروج من كل خلق دنى"[٢] .

وقال الكتانى : " التصوف خلق، فمن زاد عليك فى الخلق، فقد زاد عليك فى التصوف"[٣] . وقال الجنيد عندما سئل عن التصوف : "التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعى النفسية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة،والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول - ﷺ -فى الشريعة"[٤] .

ومن هذه التعريفات يتجلى مدى اهتمام المتصوفين بالأخلاق . ويمكن تلخيص أهم معالم الأخلاق فى الاتجاه الصوفى فى النقاط الآتية .

١) الاهتمام الزائد بإصلاح الباطن .

٢) التفانى فى الإخلاص لله فى جميع الأعمال، والتنكر للإرادة البشرية، والاتحاد مع إرادة الله فى تطبيق جميع مراد الله .

٣) تنمية علاقة المودة والمحبة والإخاء بين الناس، والتفانى فى الفداء والإيثار .

٤) إيثار الزهد فى الدنيا والتقشف فى الحياة .

---

١) د/مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ص ٤٤.
٢) السراج الطوسى، اللمع ص ٤٥.
٣) عبد الكريم القشيرى، الرسالة القشيرية فى علم التصوف ص ٢٤٢.
٤) أبو بكر محمد الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩.

٥) الثبات فى الشخصية فى جميع الظروف والأحوال، وذلك تطبيقا لقوله تعالى : ﴿ أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة يونس، الآية ٦٢] .

٦) الاهتمام بالجانب التطبيقى أو العملى من الأخلاق أكثر من الاهتمام بالجانب النظرى[١].

والرازى يتفق تماما مع ما ذهب إليه أهل التصوف فى هذا الشأن، والدليل على ذلك أنه تارة يطلق على العلم الذى يختص بأعمال القلوب والأحوال الباطنة علم الأخلاق[٢]، وتارة أخرى يطلق عليه علم التصفية ورياضة النفس[٣] .

وأما الاتجاه الثالث : وهو الذى يجمع بين الاتجاهين السابقين فيمثله عدد من علماء الأخلاق المسلمين الذين يعتمدون على المنهج الفلسفى فى بعض الجوانب، مثل إخضاع قوى النفس المختلفة لحكم العقل وسلطانه، ومثل محاولة حصر الفضائل الأخلاقية تحت أمهات الفضائل كالحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، كما يعتمدون على المنهج الصوفى فى جوانب أخرى، وخصوصا فيما يتعلق بالتحليل النفسى الدقيق، وطرق تطهير الباطن، وتصفية الروح، والتحلى بالفضائل الأخلاقية . ومن أبرز أعلام هذا الاتجاه أبو حامد الغزالى، ولهذا فقد عرف الخلق بقوله : "الخلق عبارة عن هيئة فى النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا" [٤] .

وينتمى الرازى إلى هذا الاتجاه بشكل واضح ؛ لأنه يعتمد فى دراسته الأخلاقية على الدراسات الصوفية والفلسفية معا .

وعلى أية حال فإنه يمكننا أن نستخلص مما سبق النقاط الآتية :

١) أن نظرة علماء الأخلاق المسلمين –رغم اختلاف اتجاهاتهم – إلى حقيقة الخلق تدل على أن الجوانب المختلفة لتفكير المسلمين الأخلاقى لا تعكس صورا مختلفة للسلوك، ولكنها رغم

---

(١) انظر د/ محمد كمال جعفر، فى الفلسفة والأخلاق ص ٢٧٨ وما بعدها، وقارن د/ مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ص ٤٥.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٦ ص ٢٣٥.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٧ ص ١٤٣.
(٤) الغزالى، إحياء علوم الدين جـ٣ ص ٨٠.

اختلافها فى مناهجها، أو فى موضوعات بحثها، تنتج عنها أخلاق إسلامية موحدة، ونمط للسلوك متسق .

٢) أن مفهوم الأخلاق عند الفلاسفة والمفكرين المسلمين جاء متميزا رغم تأثرهم بالفلسفة اليونانية ؛ لأن للإسلام ولجهودهم الفكرية أثرا واضحا فى كثير من نواحى تفكيرهم.

٣) أن فهم المفكرين المسلمين لطبيعة الخلق يعنى أن الخلق – فى رأيهم – ليس عبارة عن الفعل أو القدرة على الفعل، أو مجرد المعرفة بالجميل والقبيح، ولكنه من نوع السجية أو العادة الراسخة أو الاتجاه النفسى الراسخ الذى يعبر عن حالة النفس أو صورها الباطنة .

٤) أن الأخلاق –فى رأى العلماء والمفكرين المسلمين– ليست فطرية فقط، ولكن منها جانب مكتسب، غير أنه لا يسمى خلقا على الحقيقة إلا إذا صار متأصلا فى النفس كالفطرى تماما.

٥) أن الأخلاقيين المسلمين يؤمنون بأن الأخلاق قابلة للتعديل، وأن للتربية دورا هاما فى هذا الشأن.

٦) أن دائرة الأخلاق تتسع لتشمل الفضائل العقلية والعملية معا .

ثانيا : كيفية تكونها والمؤثرات فيها :

تتكون الأخلاق لدى الإنسان بفعل عوامل متعددة : منها ما يتعلق بالناحية النفسية، ومنها ما يتعلق بالناحية العملية .

أما ما يتعلق بالناحية النفسية فإن أول ما يرد على القلب الخاطر، وهو حديث النفس، أو حركة النفس نحو تحصيل الدليل فى الأمور التى يمكن تصورها[١] .

ويتبع ذلك حصول اعتقاد بأن الفعل الفلانى مشتمل على ما يميل الطبع إليه، أو على ما ينفر الطبع عنه، أو عدم اعتقاد واحد من هذين الأمرين فى ذاك الفعل . ثم إن ذلك الاعتقاد قد يكون اعتقادا حقيقا علميا، وقد يكون اعتقادا ظنيا، وقد يكون محض الاعتقاد العارى عن سبب يوجبه[٢] .

---

(١) فى الحقيقة يطلق الخاطر على المعنى الوارد على البال والحاضر فى النفس، ولذلك يقال : هذا خطر ببالى،إلا إن النفس لما كانت محلاً لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطراً إطلاقاً لاسم الحال على المحل. (انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٩٠).

(٢) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ٢٥٦.

وإذا لم يحصل اعتقاد لدى الإنسان بأن الفعل الفلاني نافع أو ضار امتنع إقدامه على الفعل أو الترك[١]، وبقى على الحال الموجودة [٢].

ولكن إذا حصل اعتقاد فى القلب بأن الفعل نافع[٣] ترتب عليه ميل إلى التحصيل[٤]، وإذا حصل اعتقاد بأن الفعل ضارٌّ ترتب عليه ميل إلى الترك[٥].

وإذا علمنا أن الميل –فى رأى الرازى– هو صفة تقتضى ترجيح وجود الشئ على عدمه أو العكس[٦]، علمنا أن الميل –من وجهة نظره– قد يطلق على الإرادة والنية . يؤكد ذلك تصريحه بأن النية هى "انبعاث النفس وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضها إما عاجلاً أو آجلاً"[٧].

وعلى أية حال فإن الرازى يرى أن الميل إذا لم يحصل لم يقدر الإنسان على اكتسابه، لأنه أمر معلق بالغيب قد يتيسر فى بعض الأحيان وقد يتعذر فى بعضها[٨]، يقول الرازى: "والميل إذا لم يحصل لم يقدر الإنسان على اكتسابه، وهو كقول الشبعان نويت أن أشتهى الطعام، أ و كقول الفارغ نويت أن أعشق، بل لا طريق إلى اكتساب الميل إلى الشىء إلا باكتساب أسبابه، وليست هى إلا تحصيل العلم بما فيه من المنافع، ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل إلا عند خلو القلب عن سائر الشواغل، فإذا غلبت شهوة النكاح –مثلا– و لم يعتقد فى الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا آجلا، لا يمكنه أن يواقع على نية الولد، بل لا يمكن إلا على نية قضاء الشهوة، إذ النية هى إجابة الباعث، ولا باعث إلا الشهوة، فكيف

---

(١) "لا يمكن أن يتحرك متحرك إرادى إلا لطلب شىء، يكون ذلك الشىء المطلوب أولى وأحسن من أن لا يكون، إما بالحقيقة، وإما بالظن، وإما بالتخيل العبثى، فإن فيه ضرباً من اللذة، وأما الساهى والنائم فإنما يفعل لأنه يتخيل لذة ما، أو تبديل حالة مملوءة، أو إزالة وصب، أو يكون ذلك الفعل كالضرورى، وهو التنفس، أو يصير كالضرورى، وهو ما إذا رأى فى منامه شيئًا مخيفًا جدًا أو حبيبًا جدًّا، فربما انزعج للهرب أو للطلب" (الرازى لباب الإشارات ص ١٣٠ وما بعدها).

(٢) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٢ ص ٢٥٦.

(٣) لابد لكل من يأتى بفعل اختيارى من باعث على هذا الفعل، وذاك الباعث هو العلم والاعتقاد أو الظن بأن ذلك الفعل فيه جلب نفع أو دفع ضر. (انظر الرازى، أسرار التنزيل وأنوار التأويل ص ٥٦، والتفسير الكبير جـ٣ ص ٥).

(٤) سار الرازى على نهج الحكماء فى التفرقة بين حب الإنسان الشىء وميل طبعه إليه، وعلل ذلك بأن الإنسان قد يحب شيئًا ولكنه يحب ألا يحبه، مثل المسلم فإنه قد يميل طبعه إلى بعض المحرمات لكنه يحب ألا يحب. كما فرق الرازى بين ميل الطبع الذى يشترك فيه الإنسان مع الحيوان، والميل الذى يقصد به توجه الإنسان ؛ لأن أفعاله تصدر عنه وهو مدرك لها ولغايتها إدراكًا واضحًا بالحس والعقل، وبهذا يمتاز الميل فى الإنسان عن الشهوة فى الحيوان .(انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٧ ص ١٧٠، وشرح عيون الحكمة جـ ٢ ص٢٥٧).

(٥) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٢٥٦، ولباب الإشارات ص ١٢٩، ومعالم أصول الدين ص ١٣٠، والأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٢٠٦.

(٦) انظر الرازى التفسير الكبير جـ ٤ ص ٥.

(٧) الرازى التفسير الكبير جـ ٤ ص ٧.

(٨) يلاحظ أن رأى الرازى فى هذه المسألة يعد امتدادًا لمذهبه فى الجبر .

ينوى الولد؟ فثبت أن النية ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب، بل هى عبارة عن حصول هـذا الميل، وذلك أمر معلق بالغيب ؛ فقد يتيسر فى بعض الأوقات، وقد يتعذر فى بعضها"[1] .

ومهما يكن من أمر فإن الرازى يرى أن الميل الجازم يحصل إذا خلت النية عن جميع جهات الفتور[2]، وإذا حصل الميل الجازم إلى الفعل أو الترك، وانضاف ذلك الميل الجازم إلى القوة المركوزة فى الأعصاب والعضلات صار المجموع الحاصل منهما موجبا للفعل –إذا لم يوجد عائق– أو للترك[3] .

وأخيرا فإن النفس –فى رأى الرازى– إذا مالت إلى فعل من الأفعال، وكررته فى الخارج، صار ذلك موجبا لحصول ملكة نفسانية طيبة إذا كان الفعل طيبا، أو ملكة نفسانية خبيثة إذاكان الفعل خبيثا ؛ لأنه ثبت بالتجربة أن تكرار الأفعال الاختيارية يفيد حدوث الملكات القوية الراسخة فى جوهر النفس، والتى تعرف بالأخلاق[4] .

وهكذا يتضح أن تكون الخلق –من الناحية النفسية– يمر –فى رأى الرازى– بعدد من الخطوات، هى : الخاطر، فالاعتقاد أو الظن أو التخيل العبثى، فالميل، فالميل الجازم (أو الإرادة الجازمة أو العزم)، ثم الفعل، ثم تكرار الفعل، فحصول الملكة النفسانية الراسخة (أو الخلق) .

وأما العوامل التى تؤثر فى تكوين الأخلاق من الناحية العملية فإنها كثيرة ومتشابكة ولا يمكن فصل بعضها عن بعض، كما لا يمكن فصلها عن المنابع التى تنبع منها الأخلاق ؛ ومن ثم فقد بات لزاما علينا أن ندرسهما معا على النحو الآتى :

١) الفطرة :

الفطرة فى اللغة من فطر الشىء أى شقه، كقوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ﴾ [سورة الانفطار، الآية ١] أى انشقت، وفطر الشئ : أنشأه وبدأه، وفطر الله الخلق يفطرهم: خلقهم وبدأهم، والفطرة : الابتداء والاختراع، كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [سورة فاطر، الآية ١]، والفطرة : الخلقة، والفطرة : ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به[5] .

---

(١) الرازى التفسير الكبير جـ ٤ ص ٧.
(٢) تسمى النية الجازمة إذا خلت عن جميع جهات الفتور (عزمًا)، والعزم هو عقد القلب على الشئ (انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٤ ص ٦).
(٣) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٢٥٧، والمعالم فى أصول الدين ص ١٣٠، والتفسير الكبير جـ٤ ص٦.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٧ ص٤٩، و جـ١٣ ص١٦-١٧، وجـ١٩ ص١٨، وجـ٢٠ص١٣٦.
(٥) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (فطر) جـ ٥ ص ٥٥.

وقريب من هذه المعاني اللغوية للفطرة معناها في الاصطلاح، يقول الجرجاني : "الفطرة : الجبلة المتهيئة لقبول الدين"[١]، وهي الخلقة الأصلية التي جبل الله البشر عليها . وقيل: إن الفطرة هي الإسلام، أو البدأة التي بدأ الله خلقه عليها، أو ما أخذه الله على ذرية آدم من الميثاق[٢] . وقيل : هي مايقلب الله قلوب الخلق إليه بما يريدون، كما نقول : مفطور على الخير أو مفطور على الشر[٣] .

ومهما يكن من أمر فإن الفطرة هي الجبلة الأصلية أو الطبيعة الأولى التي يكون عليها المولـــود وقت ولادته، يقول ابن سينا : "ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة، وهو بالغ عاقل، لكنه لم يسمع رأيا، و لم يعتقد مذهبا و لم يعاشر أمة، و لم يعرف سياسة، لكنه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض على ذهنه شيئا ويتشكك فيه . فإن أمكنه الشك، فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك، فهو ما توجبه الفطرة . وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق ؛ بل كثير منها كاذب، إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلا"[٤] .

ويقول ابن سينا أيضا : "يقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان"[٥] . فالفطرة السليمة إذن هي العقل، وهي عند ديكارت استعداد لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل[٦].

أما علماء النفس فيتردد عندهم معنى الفطرة بين ثلاثة معان وهـــي : الغريـــزة Instinct، والدافع Motive، والميل Tendency . فالغريزة عند مكدوجل هي استعداد نفسي عضوي فطريا كان أو موروثا يجعل صاحبه يتخذ موقفا محددا إيجابيا أو سلبيا إزاء موضوعات معينة بعد إدراكه لهـــا مباشرة [٧]. أما كلمة الدافع فلها عدة معان لدى علماء النفس، لكن يمكننا أن نعرفها تعريفا عاما شاملا على النحو الآتي : الدافع هو كل ما يدفع الإنسان إلى القيام بسلوك معين أو تغير معين في داخل الكائن الحي أو سلوكه إزاء مواقف معينة، وسواء كان هذا الدافع نابعا من داخل الكائن الحي أو من بيئته فهو بهذا المعنى يشمل كل الدوافع مثل: الحاجات needs، والحوافز Drives ، والرغبـــات Desires، والميول enciesdTen[٨].

---

(١) الجرجاني، التعريفات ص ١٧٥.
(٢) انظر د/جميل صليبا، المعجم الفلسفي جـ٢ ص ١٥٠، و د/عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي ص٢٣٧.
(٣) انظر د/عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي ص ٢٣٧.
(٤) ابن سينا، النجاة ص ٩٩.
(٥) ابن سينا، رسالة الحدود ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٧٩.
(٦) انظر د/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي جـ ٢ ص ١٥١.
(٧) انظر وليم مكدوجل، الأخلاق والسلوك في الحياة ص ٢٣.
(٨) انظر د/ أحمد عزت راجح، أصول علم النفس ص ٧٧ وما بعدها .

فالفطرة إذن –عند علماء النفس– هى الغريزة بالمعنى السابق أو الدافع الأولى أو ميول أصلية نحو أفعال معينة .

وأما القرآن الكريم فقد ورد فيه لفظ الفطرة ومشتقاته على ثلاثة أنماط :

الأول : وهو أكثرها ورودا ما كان تعبيرا عن الخلق والإبداع على غير منوال معلوم أو مثال سابق، كما فى قوله تعالى : ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [سورة الأنعام، الآية ٧٩] إشارة إلى خلق السماوات والأرض، وكما فى قوله تعالى : ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً ۞أَوْ خَلْقاً مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَن يَكُونَ قَرِيباً﴾ [سورة الإسراء، الآيتان ٥٠، ٥١] إشارة إلى خلق الإنسان ابتداء من العدم وانتهاء بإعادته من البلى .

الثانى : وهو ما يشير إلى انتقاض السنن القائمة والقوانين العادية فى نظام الكون وحركة الفلك،إما على سبيل العبرة والعظة والإشارة إلى الإمكان كما فى قوله تعالى:﴿ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الجِبَالُ هَداً ۞أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَداً﴾ [سورة مريم، الآية ٩٠]، وإما على سبيل الإشارة إلى التغير الحتمى واليقينى المؤذن بانتهاء الحياة الدنيا وحلول الميعاد، كما فى قوله تعالى : ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ﴾ [سورة الانفطار، الآية ١] .

والثالث : هو ما يشير إلى الارتباط بين الدين والخلق، إذ إن منزل الدين وشارعه هو صاحب الخلق ومنشئ الوجود، كما فى قوله تعالى : ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [سورة الروم، الآية ٣٠] [1] . وهذا النوع الأخير هو موضوع الدراسة .

ولكن إذا كانت هذه هى دلالات لفظ الفطرة ومشتقاته فى القرآن الكريم فهل معنى ذلك أن المفسرين والفقهاء وعلماء الكلام قد اتفقت كلمتهم على مفهوم الفطرة ؟

الواقع أنهم لم يتفقوا على معنى الفطرة، فالقاضى عبد الجبار يفسر الفطرة بأنها الدين الذى أراده الله –تعالى– لخلقه وهو الإسلام . ويرى الجاحظ أن الفطرة غريزة أوجدها الله فى الطبيعة الإنسانية، عن طريقها يستطيع الإنسان أن يميز النافع فيحصله والضار فيتجنبه، ويرى أن حب النفوس للشهوات واللذات ومتع الدنيا – وهى أيضا غرائز فى النفس تتفاوت قوتها وتأثيرها من شخص إلى آخر

---

(١) انظر د/أحمد عرفات القاضى، الفكر التربوى عند المتكلمين المسلمين ودوره فى بناء الفرد والمجتمع ص ١٧٠ وما بعدها .

ـتجعل الفطرة تميل عن أصلها أحيانا، ولهذا كان لابد من إرسال الرسل لتربية الخلق وإرشـادهم إلى الطريق الصحيح حتى تستقيم لهم أمور الحياة فيتم لهم بذلك التواصل والتعاطف والتزام الحق والخير(١) .

أما الغزالى فيرى أن الفطرة يقصد بها الخلقة أو الهيئة التى تقبل الخير والشر، وذلك واضح من خلال حديثه عن خلق الأطفال قابلين للخير والشر معا حيث قال : "أوائل الأمور هى التى ينبغـى أن تراعى، فإن الصبى بجوهره خلق قابلا للخير والشر جميعا، وإنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين"(٢) . وقد استدل الغزالى على ذلك بقوله ﷺ : "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانـه أو ينصـرانه أو يمجسانه"(٣) .

وأما الرازى فقد ذهب إلى أن قوله تعالى : ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ﴾ يعنى الزم فطرة الله وهى التوحيد، فإن الله فطر الناس عليه حيث أخذهم من ظهر آدم وسألهم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٧٢] فقالوا بلى(٤) .

وتفسير الرازى للفطرة بأنها التوحيد هو اتجاه جمهور المفسرين والفقهاء وعامة السلف(٥).

وعلى أية حال فإن المعانى التى أعطاها المفسرون وعلماء الكلام للفطرة تعد قريبة مـن تلـك المعانى التى نجدها لدى الباحثين المعاصرين فى الشرق والغرب، "فقد أطلق بعضهم عليها لقب الضـمير، وأطلق عليها فريق آخر لقب البصيرة الإنسانية . وجمع فريق ثالث بين الاثنين فقال : إن الضمير هـو البصيرة التى أفاءها الله على الإنسان . وأسماها فريق رابع الوجدان، وحدده بأنه النور الحى الـذى بـه تتمثل الأخلاق الطيبة، ويهتدى المرء به إلى العمل الصالح، ويحقق الإنسان حال البر والتقـوى . أمـا برجسون فأطلق عليها اسم (الحدس) وجعله نوعا من الإدراك الداخلى. واعتبرها بعضهم نوعـا مـن الحاسة المعنوية، وجعل وظيفتها إدراك خيرية الأشياء وشريتها، وهى قوة باطنية يولد الإنسـان مـزودا بها"(٦) .

(١) المرجع السابق ص ١٧٥-١٨٠.
(٢) الغزالى إحياء علوم الدين جـ٣ ص ١١٠.
(٣) البخارى كتاب الجنائز حديث رقم ١٢٩٦، ومسند أحمد حديث رقم ٦٨٨٤. وأبى داود كتاب السنة حـديث رقـم ٤٠٩١.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ١٠٥.
(٥) انظر ابن تيميه، درء تعارض العقل والنقل جـ٤ ص٢٨٤ وما بعدها .
(٦) د/أحمد عرفات القاضى، الفكر التربوى عند المتكلمين المسلمين ودوره فى بناء الفرد والمجتمع ص ١٧٢.

دور الفطرة فى الأخلاق :

هل الأخلاق فطرية أم مكتسبة ؟ أم فطرية ومكتسبة معا ؟ وهل الإنسان مطبوع على الخير أم على الشر أم عليهما معا ؟ أم أن بعض الناس مطبوع على الخير وبعضهم مطبوع على الشر وبعضهم مطبوع عليهما معا ؟

أسئلة أثارها الأخلاقيون وتباينت آراؤهم فى الإجابة عنها . ويكفى هنا -قبل ذكر ما ذهب إليه الرازى، وقبل ذكر الرأى الراجح وسبب ترجيحه -عرض أهم هذه الآراء وبيان ما فيها من صواب أو خطأ .

الرأى الأول :

ذهب أصحاب هذا الرأى إلىأن الإنسان يولد وتولد معه ميوله ونوازعه، فالخير خير منذ ولادته، والشرير شرير منذ تلك اللحظة، أى أن لكل فرد طبيعة خلقية خاصة لا يمكن تغييرها .

ومن أبرز أنصار هذا الرأى شوبنهاور وكانت واسبينوزا وليفى بريل وهيوم[١]، وفرويد [٢].

والحق أن ما ذهب إليه أصحاب هذا الرأى لا يخلو من مصادرة وعنت، ولا يثبت أمام المناقشة الجادة ؛ لأنهم يصورون الإرادة الإنسانية سجينة فى نطاق الغرائز والطبائع، ويصورون البشرية كلها عاجزة عن التحول والتطور . وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا إذن- كان إنزال الكتب وإرسال الرسل ؟ ولماذا -إذن- وضعت الشرائع والقوانين ؟ وما هو دور المصلحين والمربين ؟ ألا يكون ذلك كله عناء بغير جدوى ؟ أولا تكون دراسة الأخلاق نفسها ملهاة أو شبة ملهاة ؟[٣]

إن ما ذهب إليه أصحاب هذا الرأى يفضى إلى نتائج خطيرة، منها : أنه لا فرق بين الصالح والطالح، وأنه لابد من المساواة بين الأمين والخائن، باعتبار أن هؤلاء جميعا إنما يتحركون بلا شعور عن مجموعة من الشهوات والغرائز المختزنة فى شخصياتهم، وكل منهم يطلب إرضاءها ويسعى لإخماد لهيبها.

ثم إنه لو صح ما ذهب إليه هؤلاء لقضينا على الموضوعية والواقعية فى الأفكار والعلوم ؛ لأنه إذا كانت الأفكار والآراء ليست إلا تعبيرا عن الدوافع الشهوانية والغريزية المختزنة فى اللاشعور، فأقصى موضوعية يمكن أن تضفى عليها هى أنها معبرة عن تلك الدوافع اللاشعورية . وأما أنها تعبر عما وراءها

(١) د/محمد عبدالله دراز، دراسات إسلامية فى العلاقات الاجتماعية والدولية ص ٩٠ وما بعدها .
(٢) انظر أ/ جعفر السبحانى والشيخ حسن العاملى، نظرية المعرفة ص ١٢٤.
(٣) انظر د/محمد الجليند، قضية الخير والشر ص ٢٤٢، و د/ محمد عبدالله دراز، دراسات إسلاميه فى العلاقات الاجتماعية والدولية ص ٩١.

من الواقع الخارجى فلا ؛ لأن المفروض أن كل العناصر الشعورية تعتمد على هذه العناصر الخفية التى لا نشعر بها، وليست أعمالنا وآراؤنا –طبقا لهذا الزعم– إلا انعكاسا محرفا عنها، فهى التى تحدد محتويات الشعور، وبالتالى تتحكم فى كل أفكار الإنسان وسلوكه[1] .

يضاف إلى ذلك أننا لو سلمنا –جدلا– بأن فطرة الخير والشر ليست موزعة على السواء فى البشر، واعترفنا بأن بعض الناس يولد خيرا بطبعه، وبعضهم يولد شريرا بطبعه، فإننا نفهم من هذه الأسبقية فى ظهور أحد الطبعين منذ الطفولة أن يكون التحول إلى الطبع المقابل له أصعب وأبطأ ؛ لتوقفه على عوامل خارجية جديدة ؛ ولأنه لا يوجد دليل على أن الطبع البدائى الذى يولد عليه الحيوان، بله الإنسان، يصل إلى ذلك الحد من الجمود والاستعصاء على كل تحويل وتبديل[2] .

الرأى الثانى :

يرى أصحاب هذا الرأى أن الأخلاق فطرية، وأن تهذيبها وتعديلها من الصعب المتعسر، أو الممتنع المتعذر، لكنها مع هذا كله ممكنة من نفسها فى أشياء خاصة، وفى مواضع معلومة بعض الإمكان، وضامنة الاستحالة فيها بعض الضمان، فعلى هذا لا ينبغى أن يطمع فى إصلاحها كل الطمع، ولا يقطع الرجاء من إصلاح الممكن منها كل القطع[3] .

الرأى الثالث :

ذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن الأخلاق ليست فينا بالطبع ؛ وإنما الطبيعى فينا هو القوى والاستعدادات . ومعنى هذا أننا قابلون للتخلق بالأخلاق المختلفة، وأن كل خلق قابل للتغيير، ومادام الأمر كذلك فإن الأخلاق –في رأيهم– مكتسبة .

ومن أنصار هذا الرأى الفيلسوف الصينى كونفشيوس [4]، وأغلب فلاسفة اليونان ويأتى على رأسهم سقراط [5]، وأفلاطون [6]، وأرسطو"[7]، وكثير من الفلاسفة والمفكرين في الإسلام كالفارابى[8]،

(١) انظر أ/جعفر السبحانى والشيخ حسن العاملى، نظرية المعرفة ص ١٢٥ وما بعدها .
(٢) انظر د/محمد عبدالله دراز، دراسات إسلامية فى العلاقات الاجتماعية والدولية ص ٩٣.
(٣) انظر أبو حيان التوحيدى، المقابسات ص ١٤٠.
(٤) انظر د/ نظمى لوقا، الحقيقة عند فلاسفة المسلمين ص ٦٢.
(٥) انظر أفلاطون، محاورة بروتاجوراس، ترجمة د/ عزت قرنى ص ٩٥ و ص ١٧١، و د/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٣.
(٦) انظر الفارابى، الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٩٥ وما بعدها .
(٧) أنظر رسطو علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد جـ١ ص ٢٢٦، والسياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد ص ٢٧٣.
(٨) انظر الفارابى، الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٩٥.، وكتاب تحصيل السعادة، تحقيق د/جعفر آل ياسين ص ٧٨.

وابن مسكويه [١]، وابن سينا [٢]، والماوردى [٣]، والغزالى [٤]، وابن خلدون [٥]، وأهـــل الاعتـــزال [٦]، وأهل التصوف [٧]، وجمع كبير من زعماء الفلسفة الغربية الحديثة وخصوصا أصحاب المذهب التجريبى من أمثال جون لوك وهلفيتوس وهلباخ [٨]، بالإضافة إلى المشتغلين بعلم الوراثة فى العصر الحديث[٩].

ومعنى هذا أن القول بإمكان اكتساب الأخلاق وقبولها للتغيير هو القول السائد لدى الأوساط الفكرية المختلفة قديما وحديثا .

الرأى الرابع :

ذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن الأخلاق منها فطرى ومنها مكتسب.وهم يعنون بذلك أن بعض الأخلاق وهبى وبعضها الآخر يحتاج إلى المران حتى يمكن اكتسابه.فالسخاء -مثلاً – قد يكون غريزة وطبعا فى زيد، فى حين أنه يحتاج إلى نوع من الرياضة حتى يصير حليما، وقد يكون الأمر علـــى عكس ذلك بالنسبة لعمرو، وهكذا ..

ومن أنصار هذا الرأى أخوان الصفا [١٠] ويحيى بن عدى [١١]، وابن قيم الجوزية [١٢].

الرأى الخامس والأخير :

فرق أصحاب هذا الرأى بين الخلق باعتباره هيئة راسخة فى النفس وبين السلوك الذى يصدر عن الخلق، ورأوا أن الخلق أو القوة النفسانية من الأمور الفطرية التى لا يمكن تغييرها، بخلاف الســـلوك الذى يصدر عن هذا الخلق فإنه يمكن تغييره عن طريق التأديب والتربية[١٣].

---

(١) انظر ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص ٥١.
(٢) ابن سيناء، رسالة فى العهد، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ١٤٦.
(٣) الماوردى، أدب الدنيا والدين، تحقيق طه عبد الرءوف سعد ص ١٦٨.
(٤) انظر الغزالى، إحياء علوم الدين جـ٣ ص ٨٤ وما بعدها .
(٥) انظر ابن خلدون، المقدمة ص٨٧.
(٦) انظر القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٧وما بعدها، و د/ أحمد صبحى، الفلسفة الأخلاقية فـــى الفكر الإسلامى ص١٥٥، و د/ الفاوى، الأخلاق ص ٢٥.
(٧) انظر القشيرى، الرسالة القشيرية ص ٦٧، ص ١٥١-١٥٢، ود/ عبد الفتاح الفاوى، الأخلاق دراسة فلسفية دينيـــة ص ٢٧.
(٨) انظر أزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د/ أبو العلا عفيفى ص ٣١٤.
(٩) انظر د/ على عبد الواحد وافى، الوراثة والبيئة ص ٧٣.
(١٠) انظر رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا جـ ١ ص ٢٣٥، و ص ٢٣٩، وص٢٧٧.
(١١) يحيى بن عدى، تهذيب الأخلاق ص ١٢.
(١٢) انظر ابن القيم، مدارج السالكين جـ ٣ ص ٢٧٧، و زاد المعاد جـ ٣ ص ٤٥ وما بعدها.
(١٣) انظر ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، تحقيق د/ محمد نصر، والأخلاق والسير فى مداواة النفـــوس، حقيق د/ الطاهر مكى ص ١١٠ وما بعدها، و د/ عبد الرحمن عميرة جـ٣ ص٦٠ وما بعدها، ، والشاطبى، الموافقات ى أصول الأحكام جـ٢ ص٧٣ وما بعدها.

وبعد عرض الآراء المختلفة حول دور الفطرة فى الأخلاق لم يبق إلا عرض رأى الرازى .

رأى الرازى :

إن الذى يتتبع ما قاله الرازى عن دور الفطرة فى الأخلاق يجد أن له أقوالا متعددة ومختلفة إلى حد أنها قد تبدو متعارضة فى بعض الأحيان، ولكن إذا وضعت هذه الأقوال فى موضعها الصحيح من المنظومة الفكرية عند الرازى، تبين أنها تعبر عن نوع من التطور الفكرى، وعندئذ فقط يزول الإشكال.

وفيما يأتى عرض لأقوال الرازى على نحو يظهر هذا التطور :

القول الأول :

ذهب الرازى – فى بداية الأمر– إلى أن الأخلاق من لوازم الماهية الأصلية لكل إنسان، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تتبدل أو تتغير . يقول الرازى : "والحقيقة هو أنا نرى الإنسان قد يكون مجبولا على الشر والنذالة، ولو أن ذلك الإنسان يحمل من المجاهدات ما لا يمكن الزيادة عليه لم يتغير أصلا عن طبيعة الإيذاء .. وأيضا ربما انتقل مزاجه من الحرارة إلى البرودة، ومن الرطوبة لى اليبوسة وبالعكس، ويكون مقتضى أصل خلقته ما فيه ولا يتغير .

وأيضا قد يكون الإنسان بخيلا بمقتضى أصل الفطرة، ثم إنه لو صار ملك الأرض وملك خزائن الدنيا، فإنه لا يزول عن جوهر نفسه ذلك البخل، وقد يكون جوادا بمقتضى أصل الفطرة، فلو صار مع ذلك أفقر الخلق، ثم وجد قليلا من المال، فإنه لا يزول عن جوهر فطرته ذلك الجود .

فلما رأينا هذه الأحوال الأصلية لا تنتقل ولا تتبدل بتغير الأمزجة ولا باختلاف المعلمين، علمنا أنها من لوازم الماهية الأصلية"(١) .

ومما لا شك فيه أن ما يراه الرازى هنا يعد أحد الأصول التى استند إليها فى قوله بالجبر أحيانا(٢)، يؤكد هذا تصريحه بأن تكليف النفس الدنيئة بالأخلاق الفاضلة يعد تكليفا بما لا يطاق . يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِداً﴾ [سورة الأعراف، الآية ٥٨]: "هذه الآية دالة على أن السعيد لا يقلب شقيا وبالعكس، وذلك لأنها دلت على أن الأرواح قسمان : منها ما تكون فى أصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لأن تعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به، ومنها ما تكون فى أصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف

(١) الرازى، كتاب الأخلاق، تحقيق د/ محمد المعصومى ص ٨٦.
(٢) سيتم مناقشة موقف الرازى من حرية الإرادة الإنسانية وعلاقتها بالأخلاق فى الباب الثانى إن شاء الله.

الحقيقية والأخلاق الفاضلة، كما أن الأرض منها ما تكون سبخة فاسدة، وكما أنه لايمكن أن يتولد فى الأرض السبخة تلك الأزهار والثمار التى تتولد فى الأرض الخيرة، فكذلك لايمكن أن يظهر فى النفس البليدة والكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة مثل ما يظهر فى النفس الطاهرة الصافية، ومما يقوى هذا الكلام أنا نرى النفوس مختلفة فى هذه الصفات، فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والإلهيات منصرفة عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى : ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الحَقِّ﴾ [سورة المائدة : الآية ٨٣]، ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة عن قبول هذه المعانى كما قال تعالى : ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [سورة البقرة، الآية ٧٤]، ومنها ما تكون شديدة الميل إلى قضاء الشهوة متباعدة عن أحوال الغضب، ومنها ما تكون شديدة الميل إلى إمضاء الغضب وتكون متباعدة عن أعمال الشهوة . بل نقول : من النفوس ما تكون عظيمة الرغبة فى المال دون الجاه، ومنها ما يكون بالعكس، والراغبون فىطلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة فى العقار وتفضل رغبته فى النقود، ومنهم من تعظم رغبته فى تحصيل النقود ولا يرغب فى الضياع والعقار، وإذا تأملت فى هذا النوع من الاعتبار تيقنت أن أحوال النفوس مختلفة فى هذه الأحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن إزالته ولا تبديله، وإذا كان كذلك امتنع من النفس الغليظة الجاهلة المائلة بالطبع إلى أفعال الفجور أن تصير نفسا مشرقة بالمعارف الإلهية والأخلاق الفاضلة، ولما ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة جاريا مجرى تكليف ما لا يطاق . فثبت بهذا البيان أن السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه"(١) .

ولم يكتف الرازى بالقول بأن تكليف النفوس الخبيثة بتحصيل الأخلاق الفاضلة يعد تكليفا بما لا يطاق، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقرر أن محاولة إصلاح هذه النفوس قد يأتى بنتائج عكسية، واستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ القُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلاَ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلاَّ خَسَاراً﴾ [سورة الإسراء، الآية ٨٢]، ثم قال : "فاللائق بالنفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الذكاء والكمال، وبالنفوس الكدرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الخزى والضلال، كما أن الشمس تعقد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه . وهذا الكلام إنما يتم المقصود منه إذا كانت الأرواح والنفوس مختلفة بماهياتها، فبعضها مشرقة صافية يظهر فيها من القرآن نور على نور، وبعضها كدرة ظلمانية يظهر فيها من القرآن ضلال على ضلال ونكال على نكال"(٢) .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٤ ص ١١٧ وما بعدها .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢١ ص ٣٠.

وقد بنى الرازى على قوله بأن الأخلاق من لوازم الماهية الأصلية لكل إنسان أن الأخلاق لا تزول بموت البدن، واستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۞ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۞فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۞وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾ [سورة الفجر، الآيات ٢٧-٣٠] لأن المراد –فى رأى الرازى– من "النفس المطمئنة" هنا : النفس التى حصل لها اطمئنان فى العلوم الحقة والأخلاق الفاضلة التى لا تزول بزوال الجسد(١) .

القول الثانى :

حاول الرازى أن يخفف من جبريته فى القول السابق ففرق بين الخلق والأفعال التى تصدر عن الخلق، ورأى أن الخلق باعتباره ملكة نفسانية راسخة لا يمكن تغييره، وأن الذى يمكن تغييره –فقط– هو الأفعال الصادرة عن هذا الخلق على سبيل التكلف . يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾ [سورة المعارج، الآية ١٩] : "اعلم أن الهلع لفظ واقع على أمرين : أحدهما : الحالة النفسانية التى لأجلها يقدم الإنسان على إظهار الجزع والتضرع . والثانى : تلك الأفعال الظاهرة من القول والفعل الدالة على تلك الحالة النفسانية، أما تلك الحالة النفسانية فلاشك أنها تحدث بخلق الله تعالى، لأن من خلقت نفسه على تلك الحالة لا يمكنه إزالة تلك الحالة من نفسه، ومن خلق شجاعا بطلا لا يمكنه إزالة تلك الحالة عن نفسه، بل الأفعال الظاهرة من القول والفعل يمكنه تركها والإقدام عليها، فهى أمور اختيارية، أما الحالة النفسانية التى هى الهلع فى الحقيقة فهى مخلوقة على سبيل الاضطرار"(٢) .

وقد أكد الرازى –أيضا– فى كتابه "المطالب العالية" على ضرورة هذه التفرقة حيث قال بعد تصريحه بأنه لا يمكن إزالة النذالة عن النفس النذلة : "ولا أعنى بهذا : أفعال النذالة والخزية . فإن تلك الأفعال قد تتبدل بالتكلف . وإنما أعنى به : الأخلاق النفسانية، والملكات الغريزية"(٣) .

وإذا ربطنا بين قول الرازى بأن الأفعال الصادرة عن الأخلاق قد تتبدل بالتكلف وبين قوله بأن تكرار الأفعال يوجب حصول الملكات الراسخة (٤)، أمكننا القول بأن الرازى هنا يعطى مساحة محدودة لإمكان اكتساب الأخلاق .

ومما يدل على أن الرازى يعترف اعترافا جزئيا بأثر الرياضة ومجاهدة النفس فى تهذيب الأخلاق قوله فى التفسير الكبير : "إن الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٧ ص ١٣٢.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٣٠ ص ١١٤.
(٣) الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص ٣٦.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٧ ص ٤٩، و جـ ١٦-١٧،وجـ١٩ ص١٨، وجـ٢٠ ص١٣٦.

الطبيعية،وإنما تأثير الرياضة فى أن تضعف تلك الأخلاق ولا تستولى على الإنسان، فأما أن ينقلب من صفة إلى أخرى فذلك محال"[1] .

وقد ذكر الرازى –أيضًا– فى رسالة "التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم" ما يفيد هذا المعنى، حيث بين أن النفوس الناقصة منها ما يقبل التأديب والتهذيب ومنها ما لا يقبل، وأن مراتب النفوس التى تقبل التأديب والتهذيب مختلفة بالقوة والضعف والسرعة والبطء والكثرة والقلة، واستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ [سورة الأعلى، الآية ٩] [2] .

كذلك يمكننا أن نعد ما ذكره الرازى فى تفسير قوله تعالى :﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٥٩] دليلا على أنه من القائلين بأن للكسب دورا فى الأخلاق إلى جانب الفطرة، حيث قال : "اعلم أن سر الأمر فى حسن الخلق أمران : اعتبار حال القائل، واعتبار حال الفاعل، أما اعتبار حال القائل، فلأن جواهر النفوس مختلفة بالماهية، كما قال عليه الصلاة والسلام : (الأرواح جنود مجندة)[3] وقال : (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)[4] .. وأما أ عتبار حال الفاعل فقوله عليه الصلاة والسلام : (من عرف سر الله فى القدر هانت عليه المصائب)[5] فإنه يعلم أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الأسباب الإلهية، فيعلم أن الحذر لا يدفع القدر، فلا جرم إذا فاته مطلوب لم يغضب، وإذا حصل له محبوب لم يأنس به ؛ لأنه مطلع على الروحانيات التى هى أشرف من هذه الجسمانيات، فلا ينازع أحدا من هذا العالم فى طلب شىء من لذاتها وطيباتها، ولا يغضب على أحد بسبب فوت شىء من مطالبها، ومتى كان الإنسان كذلك كان حسن الخلق، طيب العشرة مع الخلق"[6] . فمن الواضح أن السبب الأول فطرى، والسبب الثانى للكسب فيه مدخل .

وعلى الرغم من أن الرازى حاول أن يخفف من جبريته المعهودة بأن جعل للكسب دورا محدودا فى تكوين الأخلاق، فإن محاولته لم تكن محاولة حقيقية، يدل على ذلك تصريحه فى تفسيره الكبير بأن العاقل إذا تأمل فى الجانب الكسبى من الأخلاق وجده –أيضًا– محض عطاء الله، لأنه لا ترجيح

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص١٣١.
(٢) انظر الرازى، رسالة فى التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم (٩١–ب).
(٣) ابن حجر، فتح البارى، كتاب أحاديث الأنبياء، الحديث رقم ٣٣٣٦، ومسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٠٧٦٨.
(٤) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٠٨٩٨.
(٥) لم أعثر عليه في كتب الحديث.
(٦) الرازى، التفسير الكبير جـ٩ ص ٥٠ وما بعدها.

للدواعى وإزالة العوائق وتحصيل الموجبات، وإلا فيكون سبب السعى والجد مشتركا فيه، ويكون الفوز بالمطلوب غير مشترك فيه[1] .

ومعنى هذا أن فصل الرازى بين الخلق وما يصدر عنه من أفعال من حيث قبول التغيير أو عدمه يعد أمرا شكليا ؛ لأن حقيقة الأمر –فى رأى الرازى– أن الإقدام على الأفعال يعتمد على دواعى هذه الأفعال، وهذه الدواعى –فى رأيه – تنبع من الأخلاق الباطنة التى لا تتغير. يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٧١] : "إن أنواع الأخلاق الفاضلة والفاسدة كثيرة، والمستولى على كل إنسان نوع من تلك الأخلاق، فمنهم من يكون الغالب عليه الغضب، ومنهم من يكون الغالب عليه شهوة النقود أو شهوة الضياع، ومنهم من يكون الغالب عليه الحقد والحسد، وفى جانب الأخلاق الفاضلة، منهم من يكون الغالب عليه العفة أو الشجاعة أو الكرم أو طلب العلم والزهد، إذا عرفت هذا فنقول : الداعى إلى الأفعال الظاهرة من تلك الأخلاق الباطنة، فذلك الخلق الباطن كالإمام له والملك المطاع والرئيس المتبوع، فيوم القيامة إنما يظهر الثواب والعقاب بناء على الأفعال الناشئة من تلك الأخلاق، فهذا هو المراد من قوله :﴿ يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾" [2] .

ولا يخفى أن الظاهر من كلام الرازى السابق يوحى بأن هناك مغالطة، لأن الرازى يرى أن تكرار الأفعال – وإن كان على سبيل التكلف –يوجب حصول الملكات الراسخة، فى حين أنه يرى أن ممارسة الأفعال تعتمد على دواعيها التى تنبع من الملكات الغريزية أو الأخلاق الباطنة، وهذا –بلاريب– شكل من أشكال الدور الفاسد[3] .

غير أننا إذا أنعمنا النظر فى كلام الرازى، وعلمنا أن دواعى الأفعال التى تنبع من الملكات الغريزية أو الأخلاق الباطنة هى ضرب واحد فقط من ضرورب الدواعى التى تصدر عنها الأفعال بصفة عامة [4]، أمكننا القول بأنه لا يمتنع أن يكون مقصود الرازى بدواعى الأفعال التى يؤدى تكرارها إلى حصول الملكات يختلف عن مقصوده بدواعى الأفعال التى تنبع من الملكات الغريزية، وحينئذ يزول الإشكال.

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٠ ص ٦٥ وما بعدها .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٢١ ص ١٥.
(٣) الدور الفاسد عند المناطقة : هو الخطأ الناشئ عن تعريف الشيء أو البرهنة عليه بشيء آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلا بالأول .[جميل صليبا، المعجم الفلسفى جـ١ ص ٥٦٧].
(٤) فهناك الدواعى التى يخلقها الله – تعالى – فى قلب العبد، وهناك الدواعى التى يلقى بها الشيطان فى روع الإنسان ......إلخ.

القول الثالث :

إذا كان الرازى –فى بداية الأمر– قد ذهب إلى أن الأخلاق فطرية، وأنها غير قابلة للتغيير ؛ لأنها من لوازم الماهية الأصلية لكل إنسان، وإذا كان قد خفف من هذه الجبرية –بعد ذلك– بأن جعل للكسب دورا محدودا فى تكوين الأخلاق، وذلك عن طريق تكرار الأفعال – ولو على سبيل التكلف – الذى يوجب حصول الملكات الراسخة، فإنه قد ارتضى– فى نهاية المطاف– القول بأن الأخلاق مكتسبة، لأن النفس الإنسانية –حسبما ارتأى الرازى فى آخر حياته– قد خلقت فى مبدأ الفطرة خالية عن المعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة، كما قال تعالى : ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل، الآية ٧٨] (١).

وقد صرح الرازى فى كتاب "الأخلاق" بما لا يدع مجالا للشك –بأنه انتهى بعد البحث والاستقراء –إلى أن الأصل فى الأخلاق الاكتساب حيث قال : " إن البحث والاستقراء أدانا إلى أن الأرزاق قد رأيناها تحصل هجما بلا سعى ولا طلب تارة،ورأيناها تفوت الطالب المتعوب الجد، وأما العلوم والفضائل فقلما حصلت هجما على الفور، ولا بغير طلب وتعلم"(٢).

ومن الأدلة التى ساقها الرازى على أن الأخلاق تكتسب بالتعلم والإلف والعادة : أن الإنسان إذا سمع فى أول عمره ومبدأ صباه –ممن يعظم الاعتقاد فى صدقه : أن المذهب الفلانى مذهب حق حسن صواب مرغوب فيه، وأن ضده باطل غير مرغوب فيه، فإن ذلك الاستماع يوجب حصول الاعتقاد الفاعل فى نفسه لخلوها من التصورات المضادة . فإذا تكرر ذلك التحسين طول عمره فقد تكرر ذلك الموجب، وتكراره يوجب بلوغ ذلك الاعتقاد فى القوة إلى أقصى الغايات وأبلغ النهايات، فثبت أن التعلم والإلف والعادة من الأمور التى توجب اكتساب العقائد والأخلاق ورسوخهما(٣) .

وقد ذكر الرازى –أيضا– فى كتاب "الأخلاق" أن النفس إنما دخلت فى هذا العالم الجسمانى لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح (٤)، وأن البدن هوآلة النفس فى هذا الاكتساب، ومن ثم فإن

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص ٣٧، ورسالة التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم (٩٤–ب).
(٢) الرازى، كتاب الأخلاق ص ١٢٠.
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص٣٧ وما بعدها.
(٤) الرازى، كتاب الأخلاق ص ٨٠.

الاشتغال بإصلاح مهمات النفس يقتضى السعى فى إصلاح مهمات البدن، لأن الآلة إذا لم تكن صالحة لم يقدر المكتسب على الاكتساب[1] .

وإذا كان الرازى قد ارتضى –فى نهاية الأمر– القول بأن الأصل فى الأخلاق الاكتساب، فإن هذا لا يعنى أنه قد أغفل دور الفطرة فى الأخلاق تماما، والدليل على ذلك قوله فى رسالة "التنبيه" : "الناس كلهم مشتركون فى أصل القدرة على الحسن والقبح، والفجور والعفة، إلا إن منهم من تكون العفة عليه أسهل، وطبعه إليها أميل، ومنهم من يكون الفجور إليه أسهل، وطبعه إليه أميل"[2].

يضاف إلى ذلك ما ذكره الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل، الآية ١٢٥] من أن الناس وإن كانوا قابلين لاكتساب العلوم الحقيقية والتخلق بكل الأخلاق، إلا إنهم ليسوا متساوين فى هذه القابلية، فمنهم من يحتاج فى دعوته إلى العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة إلى الحكمة، وهى البراهين القطعية اليقينية، ومنهم من تكفيه الموعظة الحسنة، وهى الدلائل اليقينية والإقناعية الظنية، ومنهم من لا تجدى المكالمة معه إلا بالجدل على الطريق الأحسن الأكمل . وأعلى مراتب الخلائق : الطائفة الأولى،وهم الحكماء المحققون، وأوسطها : الطائفة الثانية، وهم عامة الخلق الذين بقوا على الفطرة الأصلية والسلامة الخلقية، ومنهم الكثرة والغلبة، وأدنى المراتب : الطائفة الثالثة والأخيرة، وهم المشاغبون الذين يميلون إلى المنازعة والمخاصمة[3] .

كذلك فإن قول الرازى : "وأما العلوم والفضائل فقلما حصلت هجما على الفور، ولا بغير طلب وتعلم"[1] يدل على أن العلوم الحقة والأخلاق الفاضلة قد تحصل –فى القليل النادر– بغير طلب أو تعلم، كما هو الحال –مثلا– بالنسبة للأنبياء والمرسلين، وما ذلك إلا لاختلاف جواهر نفوسهم عن سائر الخلق، وهو بلا شك سبب فطرى .

---

(١) انظر المرجع السابق ص ١٢٠.
(٢) الرازى، رسالة التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم (٩١-ب).
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢٠ ص ١١١ وما بعدها.

خلاصة القول :

إن الرازى استقر فى أواخر حياته على القول بأن الأخلاق مكتسبة، وأن الناس جميعا قابلون للتخلق بكل الأخلاق ؛ لأن نفوسهم قد خلقت فى مبدأ الفطرة خالية عن المعارف والأخلاق، إلا إنهم غير متساوين فى هذه القابلية لأسباب قد تكون فطرية أو غير فطرية[١] .

الرأى الراجح :

يعد الرأى القائل بأن الخلق وإن كان يرجع إلى قوة فطرية مطبوعة فى الإنسان إلا إنه يعد فى مجمله أمرا كسبيا –هو الرأى الراجح من وجهة نظرى، وذلك لما يأتى :

١) لأنه يتفق مع روح الإسلام وتعاليمه، فلو لم يكن تغيير الخلق ممكننا لما قال الرسول –ﷺ –لمعاذ : "استقم وليحسن خلقك"[٢] . ولأن الله –تعالى– أعدل من أن يعذب أقواما مطبوعين على الشر لا يستطيعون منه فكاكا بما اقترفوا من ذنوب وآثام وهو القائل :﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦] .

٢) لأن الله –تعالى– جعل فى الإنسان قوة ترشحه لتغيير حاله وإن لم ترشحه إلى تغيير ذاته، كالنوى الذى جعل فيه قوة النخل، وسهل للإنسان سبيلا إلى أن يجعله –بعون الله تعالى– نخلا، أو أن يفسده إفسادًا، فكذلك الأمر بالنسبة إلى الخلق فى الإنسان، إذ لا سبيل للمرء إلى تغيير القوة إلىأن تصير سجية، ولكن له سبيل إلى إسلاسها، ولهذا قال تعالى : ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾ [سورة الشمس، الآيتان ٩، ١٠][٣].

٣) لأن الله –سبحانه وتعالى– جبل العباد على أخلاقهم وأعمالهم و لم يجبرهم عليها فالجبر أن يحمل العبد على خلاف مراده، كجبر البكر الصغيرة على النكاح، وجبر الحاكم من عليه الحق على أدائه،والله –سبحانه– أقدر من أن يجبر عبده بهذا المعنى، ولكنه يجبله على أن يفعل ما يشاء الرب بإرادة عبده واختياره ومشيئته . فهذا لون والجبر لون[٤] .

فالفطرة –إذن– لا تلجئ المرء إلى سلوك معين، فكل ما فى وسع الجبلة أنها تدعونا وتلح علينا أن نتخذ اتجاهًا معينًا فى سلوكنا، ولكن فى وسعنا نحن أن نلبى الدعاء أو نرفضه، ولهذا جاء فى التعبير

(١) سيتم بعد قليل عرض هذه الأسباب، وحيئذ سيتضح أن بعضها فطرى، وأن بعضها الآخر غير فطرى.
(٢) ذكر المنذرى هذا الحديث فى الجزء الثالث من كتاب "الترغيب والترهيب" ص٣٦١، وقال : "رواه ابن حبان فى صحيحه، والحاكم وقال :صحيح الإسناد".
(٣) انظر الأصفهانى، الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ١١٦.
(٤) انظر ابن القيم، زاد المعاد جـ٣ ص ٤٦ وما بعدها.

القرآنى ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [سورة يوسف، الآية ٥٣]، وهو تعبير يدل بوضوح على أن النفس ليست حاكمة بالسوء أو ملجئة إليه[١] .

٤) لأن الأخلاق لو كانت غير قابلة للتغيير لبطلت فائدة المواعظ والوصايا، والوعد والوعيد، والأمر والنهى، ولما جوز العقل أن يقال للعبد : لم فعلت ؟ و لم تركت ؟ وكيف يكون هذا فى الإنسان ممتنعا وقد وجدناه فى بعض البهائم ممكنا، فالوحش قد ينتقل بالعادة إلى التأنس، والجامح إلى السلاسة . غير أن الناس فى غرائزهم مختلفون، فبعضهم جبلوا جبلة سريعة القبول، وبعضهم جبلوا جبلة بطيئة القبول، وبعضهم فى الوسط، وكل لا ينفك من أثر القبول وإن قل[٢] .

٥) لأن الواقع يشهد بأن تغيير الأخلاق ممكن، فمزاولة الأفعال وتكرارها – ولو على سبيل التكلف – يكسبان المرء ملكات راسخة، فإذا تكلف الصبر –مثلا– واستدعاه صار سجية له كما جاء فى الحديث عن النبى –ﷺ– أنه قال : "ومن يتصبر يصبره الله". وكذلك الأمر فى سائر الأخلاق[٣].

٦) لأنه يفتح باب الأمل، ويزرع الثقة بالنفس، ويقوى الحرص على الإصلاح والتقدم . قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٦٩] .

وأخيرا فإنه يحسن الإشارة إلى أن القول بإمكان تغيير الأخلاق هو القول السائد لدى المفكرين فى الإسلام على اختلاف اتجاهاتهم، وأن ما ثار بينهم من خلاف حول هذه المسألة لم يكن خلافا حقيقيا، الأمر الذى دفع الأصفهانى إلى القول : "وأرى أن من منع من تغيير الخلق فإنه اعتبر القوة نفسها، وهذا صحيح، فإن النوى محال أن ينبت الإنسان منه تفاحا . ومن أجاز تغييره فإنه اعتبر إمكان ما فى القوة إلى الوجود، وإفساده بإهماله كالنوى فإنه يمكن أن يتفقد فيجعل نخلا، وأن يترك مهملا حتى يتعفن ويفسد . وهذا صحيح أيضا . فإذن اختلافهما بحسب اختلاف نظريهما"[٤] .

وبعد عرض الآراء المختلفة حول كون الأخلاق فطرية أو مكتسبة، وإيضاح موقف الرازى من هذه المسألة، وذكر الرأى الراجح وأسباب ترجيحه –يحسن الحديث عن علاقة الفطرة بكون الإنسان خيرًا أو شريرًا.

---

(١) انظر د/ محمد عبدالله دراز، دراسات إسلامية فى العلاقات الاجتماعية والدولية ص ٩٧.
(٢) انظر الأصفهانى، الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ١١٦.
(٣) أحمد، المسند حديث رقم ١٠٦٦٩.
(٤) الأصفهانى، الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ١١٦.

الفطرة الإنسانية بين الخيرية والشرية :

إن الذى يتتبع رأى الرازى فى هذه المسألة يجد أن له أقوالا متعددة ومختلفة، بل ومتضاربة أحيانا، ولكن إذا ما وضعت هذه الأقوال فى موضعها الصحيح من المنظومة الفكرية عند الرازى تبين أنها تعبر عن نوع من التطور الفكرى، وعندئذ يزول الإشكال .

وفيما يأتى عرض لهذه الأقوال على نحو يظهر هذا التطور :

القول الأول :

ذهب الرازى –فى بداية الأمر– إلى أن الأصل فى الطبيعة الإنسانية هو الشر، واستدل على ذلك بأن أحدنا لو وجد شخصا غريبا متجها إليه فإنه يتوجس منه ويرتاب فى نواياه، ولا ترتاح نفسه حتى يلقى إليه هذا الشخص بالسلام . يقول الرازى : "ومن لطائف السلام أنه لا شك أن هذا العالم معدن الشرور والآفات والمحن والمخالفات، واختلف الباحثون عن أسرار الأخلاق أن الأصل فى جبلة الحيوان الخير أو الشر؟ فمنهم من قال : الأصل فيها الشر، وهذا كالإجماع المنعقد بين جميع أفراد الإنسان" وههنا يعقب الرازى بقوله :"بل نزيد ونقول : إنه كالإجماع المنعقد بين جميع الحيوان، والدليل عليه أن كل إنسان يرى إنسانا يعدو إليه مع أنه لا يعرفه، فإن طبعه يحمله على الاحتراز منه والتأهب لدفعه، ولولا أن طبعه يشهد بأن الأصل فى الإنسان الشر، وإلا لما أوجبت فطرة العقل التأهب لدفع شر ذلك الساعى .." إلى أن يقول : "وثبت أن الحيوان فى أصل الخلقة وموجب الفطرة منشأ للشرور، وإذا وصل إنسان إلى إنسان كان أهم المهمات أن يعرفه أنه منه فى السلامة والأمن والأمان، فلهذا السبب وقع الاصطلاح على أن يقع ابتداء الكلام بذكر السلام، وهو أن يقول : سلام عليكم"(١) .

القول الثانى :

خفف الرازى من وطأة القول السابق وذهب إلى أن النفوس البشرية من حيث الخيرية والشرية ليست فى مرتبة واحدة، فمنها نفوس خيرة بطبعها، وتكون أخلاقها وأعمالها موافقة لمصلحة العالم وموافقة لمصلحتها فى المعاش وفى المعاد، ومنها نفوس شريرة بطبعها، وتكون أخلاقها وأعمالها ضد مصلحة العالم وضد مصلحتها فى المعاش والمعاد (٢)، ومنها نفوس ساذجة لا تنتسب إلى أى من النوعين

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ١٦ ص ١٤٥.
(٢) انظر الرازى، السر المكتوم (٨٦–ب)، والأخلاق ص ٨٦، والتفسير الكبير جـ١ ص١٣١ وجـ١٢ ص١٠٤.

السابقين(١) . واستدل على ذلك بقوله ﷺ : "الناس معادن كمعادن الذهب والفضة" (٢) وقوله : "الأرواح جنود مجندة"(٣) .

القول الثالث :

إذا كان الرازى قد ذهب –فى بداية الأمر– إلى أن الأصل فى الطبيعة الإنسانية هو الشر، وإذا كان قد خفف –بعد ذلك– من وطأة هذا القول بأن قسم النفوس البشرية من حيث الخيرية والشرية إلى ثلاث مراتب، فإنه قد ارتضى –فى نهاية المطاف– القول بأن الإنسان ليس خيرا بالفطرة أو شريرا بالفطرة ؛ لأن النفس الإنسانية قد خلقت في مبدأ الفطرة خالية من العقائد والأخلاق(٤)، وقد ركب فيها من القوى، وأعطيت من الآلات ما يجعلها قادرة على فعل الخير أو الشر على حد سواء، يقول الرازى : "إنه تعالى خلق الإنسان فركب فيه قوة عقلية ملكية، وقوة وهمية شيطانية، وقوة بهيمية شهوانية، وقوة غضبية سبعية، ثم إن الله –سبحانه– ألهمه معرفة الخير والشر فقال : ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس، الآية ٨]، وأعطاها آلات تقوى بها على إدراك المصالح والمفاسد فقال : ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ [سورة البلد الآية ١٠]، وأقدره على الخير والشر فقال: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [سورة الكهف، الآية ٢٩]" (٥) .

وعلى الرغم من أن الناس جميعا مشتركون فى أ صل القدرة عى القبح والحسن والفجور والعفة، وعلى الرغم من أن عامة الخلق على الفطرة الأصلية والسلامة الخلقية، إلا إن منهم من تكون العفة عليه أسهل وطبعه إليها أميل، ومنهم من يكون الفجور إليه أسهل وطبعه إليه أميل(٦) .

وهذا القول الأخير للرازى هو المختار عندى لما يأتى :

(أ) لأنه يتفق مع ما جاء به الشرع ؛ فقد منح الله –تعالى– الإنسان القدرة والإرادة، وخلق فيه الاستعداد للخير والشر معا، وبين له طريق الهدى والرشاد، ونبهه إلى مساوئ طريق الضلال والفساد فقال : وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۞ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن

---

(١) انظر الرازى، اللطائف الغياثية، تحقيق وترجمة د/حكمت إمبابى (١٢١–ب)، ومعالم أصول الدين ص ١١٤ وما بعدها .
(٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب حديث رقم ٤٧٧٤.
(٣) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب حديث رقم ٤٧٧٣.
(٤) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص ٣٧، والأخلاق ص ٧٩، والتفسير الكبير جـ٢ ص١٧٨.
(٥) الرازى، لوامع البينات ص ٦١.
(٦) انظر الرازى، رسالة فى التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم (٩١–ب).

دَسَّاهَا ﴾ [سورة الشمس، الآيات ٧-١٠]، وقال : ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ [سورة البلد، الآيـــة ١٠]، وقال : ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُورا﴾ [سورة الإنسان، الآية ٣] .

ولو لم يكن الأمر كذلك لما صح إرسال الرسل، ولما جاز أن يكون الإنسان مســئولا عـــن أعماله .

(ب) لأن الواقع يؤيده، حيث ثبت أن الإنسان مهيأ للانتقال من الخير إلى الشر ومن الشر إلى الخير، قال تعالى : ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٥٧] .

(ج) لأنه لم يغفل الفروق الفردية بين الأشخاص، فهو يعترف بأن عامة الخلق وإن كانوا على الفطرة الأصلية والسلامة الخلقية، إلا إن منهم من يكون إلى الخير أميل، ومنهم من يكون إلى الشر أميل.

٢) الوراثة [١]:

ذهب الرازى إلى أن الوراثة هى أحد المنابع الهامة التى تنبع منها الأخلاق علـــى المســـتويين الفردى والقومى، واستدل على ذلك بقوله تعالى:﴿ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٣٤]، وقوله : ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّنْ بَعْضٍ﴾ [سورة التوبة، الآية ٦٧] [٢] .

وقد أوضح الرازى أن الوراثة الخلقية يتأخر وضوحها إلى مرحلة البلوغ ؛ "لأن النفس الناطقة –فى رأيه– إنما تقوى على أفعالها بواسطة استعمال الآلات الجسدانية، وهذه الآلات فى حالـــة الصـــغر تكون الرطوبات مستولية عليها، فإذا كبر الإنسان واستولت الحرارة الغريزية على البدن نضجت تلك الرطوبات وقلت واعتدلت، فصارت تلك الآلات البدنية صالحة لأن تستعملها النفس الإنســـانية"[٣] . والدليل على ذلك –فى رأى الرازى– قوله تعالى : ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْمـــاً﴾ [ســـورة

---

(١) الوراثة هى انتقال بعض خصائص الأصل إلى الفرع قلّ ذلك أو كثر .(انظر د/على عبد الواحد وافى، الوراثة والبيئة ص٩٠، ود/منصور رجب، تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ١٠٩، والأستاذ / أحمد أمين، الأخلاق ص ٢٨.

وتتنوع الوراثة إلى ثلاثة أنواع : وراثة جسمية، ووراثة نفسية، ووراثة خلقية.

فالوراثة الجسمية هى وراثة الأمور المتعلقة بالجسم، ومنها وراثة اللون والطـــول والقصـــر وتقـــويم الوجـــه والأجهزة ...... وما إلى ذلك.

والوراثة النفسية أو السيكولوجية هى وراثة مظهر من مظاهر الإدراك أو الوجدان أو النزوع .

والوراثة الخلقية هى وراثة الصفات الاجتماعية المتعلقة بالخير والشر والفضيلة والرذيلة، كوراثة الحلم واللين والورع والتقوى والكرم .... وما إلى ذلك .(انظر د/على عبد الواحد وافى، الوراثة والبيئة ص ١٢).

(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـــ٨ ص ٢١.

(٣) الرازى، التفسير الكبير جـــ١٨ ص ٩٠.

يوسف، الآية ٢٢]، فقوله (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّه) إشارة إلى اعتدال الآلات البدنية، وقوله : ﴿آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً﴾ إشارة إلى استكمال النفس فى قوتيها العملية والنظرية[١] .

والوراثة الخلقية –فى رأى الرازى– ليست المصدر الوحيد للأخلاق، كما أنها لا تنتقل بطريقة مباشرة، ولكن عن طريق الوراثة الجسمية[٢]، يقول الرازى : "اعلم أن الأفعال الإنسانية منها طبيعية صادرة بمقتضى المزاج الخلقى والفطرة، ومنها تكليفية صادرة بحسب تأديب العقل ورياضة الشرع . أما القسم الثانى فلا يمكن الاستدلال به ألبتة على أحوال الطبيعة والخلق الباطن ؛ وذلك لأن الموجب له ليس هو الطبيعة الأصلية بل شيء آخر . وأما القسم الأول فذلك هو الذى يمكن الاستدلال به على الأخلاق الباطنة"[٣] .

فالإنسان –فى رأى الرازى– إذاً ليس مدينا بصفاته وشخصيته للوراثة وحدها ولا للتربية وحدها، ولكنه مدين لهما مجتمعين متضافرين .

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يجب على الحكومة أن تتدخل فى شئون الزواج على وجه يقى النسل شرور الوراثة ويسبغ عليه خيراتها، كما يجب على الفرد أن يعمل على خير نسله وخير أمته، ويجب كذلك على المربين أن ينتهزوا كل فرصة ممكنة لتعليم من عهد إليهم بتربيتهم مسائل الوراثة بالطرق التى يرونها مناسبة لهم بمجرد أن يبلغوا السن التى يستطيعون فيها فهم هذه الأمور ؛ ليكونوا على بينة منها ومن آثارها على حياتهم وحياة أعقابهم[٤] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٨ ص ٢١.

(٢) مما يدل على صحة ما ذهب إليه الرازى أن الدراسات الحديثة أثبتت – أيضًا – أن الصفات العقلية والخلقية تنتقل عن طريق الوراثة بشكل غير مباشر، وأكدت أن الوراثة ظاهرة جسمية خالصة، وأن الصفات الجسمية وحدها هى التى تنتقل عن طريق الوراثة، وأن الصفات النفسية والخلقية تنشأ عن وراثة بعض ظواهر الجسم والمجموع العصبى، وأن وضوحها يتأخر إلى دور البلوغ.(انظر د/ على عبد الواحد وافى، الوراثة والبيئة ص ٣٥).

(٣) الرازى، كتاب الفراسة ص ١٠٨.

(٤) انظر د/ الكسيس كارل، تأملات فى سلوك الإنسان ص ١٠٦ وما بعدها، ود/ على عبد الواحد وافى، الوراثة والبيئة ص ٧٦ وما بعدها، و د/ منصور رجب، تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ١٣٧ وما بعدها.

٣) المزاج [١]:

ذهب الرازى إلى أن الخُلُق الباطن والخَلْق الظاهر معلولان لعلة واحدى وهى المزاج، وأكد أن نقصان الظاهر يدل على نقصان المزاج، وأن نقصان المزاج يوجب نقصان الباطن[٢].

والمزاج –فى رأى الرازى– من أقوى الأدلة على الأخلاق الباطنة لأنه من الأمور الذاتية الجوهرية، يقول الرازى فى كتاب "الفراسة" بعد أن ساق العديد من الدلائل على الأخلاق الباطنة : "إن أقوى الأقسام المذكورة دلالة على هذه الأحوال الباطنة الاستدلال بأحوال الأخلاط والأمزجة والقوى والأسنان والأجناس ؛ لأنها من الأمور الذاتية الجوهرية، ويتلوها الاستدلال بأحوال الأهوية والأغذية لأنها كالأمور الخارجية الملازمة، ويتلوها الاستدلال بالمشابهات الحاصلة بين الذكور والإناث من الناس، وفى آخر الأمر تعتبر الدلائل المستنبطة من مشابهة الحيوانات"[٣] .

ومما دفع الرازى –أيضا– إلى اعتبار المزاج من أقوى الأدلة على الأخلاق الباطنة اعتقاده –كغيره– بأن الاستدلال على حصول الشىء يكون أولا بما يكون علة له . يقول الرازى : "اعلم أن الاستدلال على حصول الشئ يكون أولا بما يكون علة له، وثانيا بما يكون معلولا له، وثالثا بما يكون معلول علته، وهذا هو المسمى بالاستدلال بأحد المعلولين على الآخر، فههنا أيضا الأمر الذى به يتوصل إلى معرفة الأخلاق الباطنة التى فى الإنسان تارة يكون بعلته الموجبة له وهو المزاج البدنى، وتارة بمعلوله وأثره وهو الأفعال الصادرة عن الإنسان، وثالثا بسائر الأحوال التى هى كالمعلولات للمزاج الأصلى الإنسانى"[٤] .

ولا يمكن معرفة المزاج –وبالتالى الأخلاق التابعة له– فى رأى الرازى –إلا بعد معرفة الأجزاء التى يتركب منها بدن الإنسان، يقول الرازى : "اعلم أن معرفة المزاج الإنسانى لا يمكن إلا بعد معرفة الأجزاء التى يتركب عنها بدن الإنسان . فنقول : لاشك أن البدن الإنسانى مركب، وكل مركب فلابد

---

(١) مزاج الشئ اسم لما يمزج به، وهو عبارة عن اختلاط أجزاء العناصر بعضها ببعض. وقيل :"المزاج كيفية متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر متصرفة الأجزاء المماسة بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر.(انظر الرازى لباب الإشارات ص ١١٥، والجرجانى، التعريفات ص ٣٣٤).

ومزاج البدن عند القدماء ما يمازجه من الصفراء، والسوداء، والبلغم، والدم، والكيفيات المناسبة لكل واحد منها، ولذلك كانت الأمزجة عندهم أربعة، وهى الصفراوى، والسوداوى، والبلغمى، والدموى.

أما المحدثون فإنهم يوافقون القدماء على أن الأمزجة مجموع استعدادات عضوية يتميز بها كل فرد عن الآخر، ولكنهم يخالفونهم فى عدد الأمزجة وأسمائها، ويجعلون العوامل المؤثرة فى تكوين الأمزجة تابعة لتأثير الغدد الصم، كالغدة الدرقية، والغدة الكلوية ...... الخ . (انظر د/جميل صليبا، المعجم الفلسفى ص ٣٦٥ وما بعدها.

(٢) انظر الرازى، مناقب الإمام الشافعى ص ٢٩١، والفراسة ص ١١١، والمطالب العالية جـ٧ ص ١٤٩.

(٣) الرازى، الفراسة ص ١٢٠.

(٤) الرازى، الفراسة ص ٩٨.

له من علل أربع وهى : المادة، والصورة، والفاعل، والغاية . فالمادة القريبة لبدن الإنسان هـــو العضـــو والروح، والبعيد منها الأخلاط الأربعة، وأبعد منها الأركان . وأما الصورة الحاصلة للبدن الإنسانى فهى الأمزجة والقوى . وأما الغاية فهى الأفعال المطلوبة من تلك القوى، وأما الفاعل فالمراد منه ههنا الأمـــر الذى متى كان على القدر المعتدل كان الحاصل هو الصحة، ومتى كان خارجا عن الاعتـــدال كـــان الحاصل هو المرض، وهو المسمى عند الأطباء بالأسباب الستة الطبيعية وهى : جنس الهـــواء، وجـــنس المتناولات، وجنس النوم واليقظة، وجنس الحركة والسكون، وجنس الاستفراغ والاحتقان، وجـــنس الأعراض النفسانية"[1].

فهذا ضبط العلل الأربع التى عنها يتكون بدن الإنسان، فيجب على المستدل على الأخـــلاق الباطنة – فى رأى الرازى– أن يعرف أن أثر كل واحد من الأركان والأخلاط والأمزجة أى خلق هو، وأن يعرف أن أثر كل هواء أى خلق هو، وأن يعرف أن أثر كل غذاء أصلى أى خلق هو، وكـــذلك يعرف الأخلاق التى هى مقتضيات الأسنان والأجناس والسحنات والألوان والعادات، فإذا أحاط علما بمجموع هذه الأمور، ثم أحاط علما بعلامات الأخلاط والأمزجة أمكنه أن يستدل بها على الأخـــلاق الباطنة[2] .

وقد بسط الرازى فى كتابه "الفراسة" القول فى علامات الأمزجة، ويكفى هنا الإشارة إلى أن المزاج مرتبط بحظ أعضاء البدن من الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة، فمن علامات المزاج الحـــار أن صاحبه يكون غضوبا شجاعا بطلا مقداما قليل التهيب، ذكيا فطنا، سريع الكلام، سريع الحركة .

ومن علامات المزاج البارد أن صاحبه يكون جبانا، قليل الفهم، بطىء الذهن، ثقيل اللسان، بطىء الحركة .

ومن علامات المزاج الرطب أن صاحبه يكون قليل الجلد والقوة، خوارا من التعب والكـــد، بليدا نئوما، كدر الحواس، تناله الرعشة عن الأفعال القوية، والضعف بعد الجماع .

ومن علامات المزاج اليابس أن صاحبه يكون حقودا، صافى الحواس، كثير السهر، كثير الجلد صبورا على التعب.

ومن علامات المزاج الحار اليـــابس أن صـــاحبه يكـــون متصـــفًا بالشـــجاعة، والبـــأس، والإقدام،والتهور الشديد، ويكون ذلك مقرونا بالثبات، كما أن صاحب هذا المزاج يكون ذكيا جيـــد

(١) الرازى، الفراسة ص ٩٨ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، الفراسة ص ٩٩.

الذهن، لكن قوة الحفظ لديه تكون أقوى من قوة الفكر ؛ لأن الحفظ يكمل باليبس، فى حين أن الفكر لا يكمل إلا بالرطوبة .

ومن علامات المزاج الحار الرطب أن صاحبه يكون متصفا بالشجاعة، والبأس، والإقدام لا إلى غاية الكمال، ولا يكون مقرونا بالثبات الدائم . كما أن صاحب هذا المزاج يكون جيد الذهن، لكن قوة الفكر لديه تكون أكمل من قوة الحفظ .

أما علامات المزاجين البارد اليابس والبارد الرطب فإنها على العكس من علامات المزاجين الأخيرين على الترتيب .

وأما المزاج المعتدل فإن صاحبه يكون أقرب إلى الكمال من حيث القوى والأفعال النفسانية، ويكون حائزا حد الوسط فى صفاته الأخلاقية، ومثال ذلك أن يكون متوسطا بين التهور والجبن، والغضب والخمود، والقسوة والرأفة، والطيش والوقار .. إلخ [1].

واعتدال المزاج –فى رأى الرازى– يرجع فى الأساس إلى اعتدال القلب والدماغ، فإن كان القلب والدماغ معتدلين حصلت الأفعال على أصوب الوجوه وأحسنها، خالية عن الزيادة والنقصان، وإن كانا غير معتدلين فإن كان ذلك لأجل استيلاء الحر عليهما عظم الطيش والشطط، وإن كان بسبب استيلاء البرد عليهما عظم الجبن والخوف وقلت الحمية، وأما إن كان القلب قوى الحرارة، وكان الدماغ معتدلا، فإن الدماغ يمنع القلب من الإفراط فى العمل عند استيلاء الغضب عليه . وأما إن كان القلب ضعيف الحرارة فصاحبه يكون جبانا، إلا إذا كان الدماغ معتدلا فالعقل قد يحمله على أفعال الشجاعة وإن كان الجبن حاصلا فى القلب[2] .

وأخيرا فإن الرازى قد بنى نظريته فى المزاج على اعتقاده بأن هناك تأثيرا متبادلا بين النفس والبدن، يقول الرازى : "إن بين الروح وبين البدن علاقة عجيبة ؛ لأن كل أثر حصل فى جوهر الروح نزل منه أثر إلى البدن، وكل حالة حصلت فى البدن صعدت منها نتائج إلى الروح، ألا ترى أن الإنسان إذا تخيل الشىء الحامض ضرس سنه، وإذا تخيل حالة مكروهة وغضب سخن بدنه، فهذه آثار تنزل من الروح إلى البدن، وأيضًا إذا واظب الإنسان على عمل من الأعمال وكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة فى جوهر النفس، فهذه آثار صعدت من البدن إلى النفس"[3] .

---

(١) انظر الرازى، الفراسة ص ١٢١–١٢٨، والمطالب العالية جـ ٩ ص ٣٦.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٧ ص ١٥٥ وما بعدها .
(٣) الرازى التفسير الكبير جـ ١٥ ص ٨٩.

وقد استدل الرازى على صحة ما ذهب إليه فى هذا الشأن –أيضا– بقوله ﷺ: "إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، فمنهم الأحمر والأسود والأبيض والأصفر، ومن ذلك السهل والحزن والخبيث والطيب"[1] . ثم قال : "واعلم أن هذا إشارة إلى ما بينا من اختلاف الأمزجة . فوجب اختلاف الأخلاق والأفعال والعقائد . فمن كانت الصفراء عليه أغلب، كان الغضب والسبعية عليه أغلب . ومن كان البلغم عليه أغلب، كان السكون والهدوء والبلادة عليه أغلب"[2] .

٤) هيئات الأعضاء وتركيباتها :

ذهب الرازى إلى أن اختلاف أحوال الأعضاء الآلية فى هيئاتها وتركيباتها يوجب اختلاف أحوال الصفات والأفعال[3]، وأوضح أن دلالة الوجه على الأحوال النفسانية أتم من دلالة سائر الأعضاء عليها، واستدل على ذلك بما يأتى :

(أ) أن الإنسان إنما كان إنسانا لأجل الفهم والعقل والذكر والحفظ، ومحل هذه الأحوال هو الدماغ .

(ب) أن كمال حال الجسد إنما يكون بسبب الحسن، ونقصان حاله إنما يكون بسبب القبح، ومحل الحسن والقبح ليس إلا الوجه، فأما سائر الأعضاء فلا يلتفت إليها وإلى ما فيها من الحسن والقبح فى مقابل الوجه.

(جـ) أن الأحوال الظاهرة فى الوجه قوية الدلالة على الأخلاق ا لباطنة، فإن للخجالة لونامخصوصا فى الوجه، وللخوف لونا آخر، وللغضب لونا ثالثا، وهذه الألوان متى حصلت فى الوجه قويت دلالتها على الأخلاق الباطنة والأحوال النفسانية[4] .

وقد فصل الرازى القول فى دلائل الأعضاء المختلفة على الأخلاق الباطنة فى كتابه "الفراسة"، ويكفى فى هذا المقام ذكر مثال واحد مما ساقه الرازى فى هذا الصدد، يقول الرازى فى دلالة الجبهة :

"(أ) من كان تقطب الجبهة منه مائلا إلى الوسط فهو غضوب لأن جبهة الرجل الغضبان هكذا.

---

(١) هذا الحديث مذكور فى سنن أبى داود تحت رقم ٤٦٩، وفى سنن الترمذى تحت رقم ٢٩٥٥ مع اختلاف طفيف فى اللفظ.

(٢) الرازى المطالب العالية جـ٩ ص ٢٣٨.

(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٧ ص ١٤٩، والفراسة ص ١٤٨ وما بعدها .

(٤) انظر الرازى، الفراسة ص ١٤٨ وما بعدها.

(ب) من كانت جبهته صغيرة فهو جاهل ؛ لأن هذه الحالة تدل على أن البطن الأول من الدماغ صغير بالقياس إلى القدر الذى لابد منه، وذلك يوجب دخول الآفة فى الأفعال الدماغية التى هى الحفظ والفكر.

(ج) من كانت جبهته عظيمة فهو كسلان، ويحتمل أن يكون لقوة الحرارة الغريزية الدماغية التى مقتضاها توسيع المنافذ وحينئذ يكون غضوبًا .

(د) من كانت جبهته كثيرة الغضون فهو صلف .

(هـ) من كانت جبهته منبسطة لا غضون فيها فهو مخاصم مشاغب"[١]

٥) الذكورة والأنوثة:

يرى الرازى أن الأخلاق تختلف باختلاف الجنس، وأن محاسن الأخلاق فى الذكور أكثر منها فى الإناث، حيث إن الذكور –فى رأيه– أكثر شجاعة وإقداما على الأهوال، وأكثر كرما، وأشد غضبا، وأقوى فى الأفعال النفسانية، فى حين أن الإناث أشد مكرا وشيطنة وقحة وخديعة، وأموت نفسا، وأقل جلدا وغضبا ورغبة فى الانتقام، وأسهل انقيادا للغير[٢] .

٦) السن:

ذهب الرازى إلى أن أخلاق الإنسان تختلف باختلاف المراحل العمرية التى يمر بها، فالإنسان فى سن النمو تغلب عليه الشهوات الطبيعية للبدن كالمطاعم والمناكح والملابس والمشام، ويكون سريع التقلب والتبدل، سريع التصديق بكل ما يلقى إليه، ويغلب عليه الحياء، والرحمة على الغير، وحب الكرامة، والرياسة.

وفى سن الحداثة يحب السرور، والهزل، والعبث، واتخاذ الأصدقاء والأصفياء، ويكون مفرطا فى حسن الظن بنفسه إلى حد أنه يعتقد فيها الكمال فى كل شئ، كما تغلب عليه الرحمة، ويستبد به الغضب، ويقل خوفه ؛ لأن الخوف والغضب لا يجتمعان .

وفى سن الكهولة تكون أخلاقه متوسطة بين التهور والجبن، وتكون –أيضا– متوسطة بين التصديق بكل شىء والتكذيب بكل شىء، وتكون همته مازجة للنافع بالجميل، وللجد بالهزل، فهو

---

(١) الرازى، الفراسة ص ١٥٠.
(٢) انظر الرازى، الفراسة ص ١١٥.

عفيف شجاع، ولهذا قال تعالى فى صفة هذا السن : ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً﴾ [سورة القصص، الآية ١٤] .

وفى سن الشيخوخة يغلب عليه حب العدل والرحمة، ويكون علمه بعواقب الأمور أتم، وتزداد رغبته فى تحصيل المال، ويشتد خوفه من الإنفاق، ويغلب عليه الجبن، والمكر، والخديعة، والوقاحة، والغضب السريع الضعيف، ويكثر شكه فى أغلب ما يقال، ولايحكم فى شيء بحكم جازم ألبتة، ولا يغالى فى ولائه أو بغضائه، ويقل تعظيمه للآخرين، وبالتالى يقل إذعانه وانقياده [1].

٧) النسب:

تختلف أخلاق الأشخاص – فى رأى الرازى – باختلاف أنسابهم، فأرباب النسب الشريف يرغبون جدا فى الكرامة، ويتشبهون بأوائلهم فى القضايا الغالبة على الأوهام، ويرون أن كل ما هو أقدم أتم وأكمل، ولهذا يكون التيه والترفع والاستطالة على الناس غالبا عليهم، وحبهم لهذه الأحوال والتشبه بأسلافهم فىمكارم الأخلاق قد يدعوهم إلى العدل، إلا إن هذه المعانى إنما تبقى إذا كانت آثار أوائلهم باقية فيهم، ثم إنهم يتعطلون عن تلك الآثار الفاضلة فى آخر الأمر، وذلك لأنهم بسبب ذلك التيه والترفع لا يتحملون تعب التعلم وطلب الأدب، ولا يرغبون أيضا فى تعلم الحرف والصناعات النافعة فى إصلاح مهمات المعيشة، ولهذا السبب يبقون فى نهاية الأمر جاهلين مخذولين عاجزين محتاجين[2] .

وإذا كانت هذه هى أخلاق أرباب النسب الشريف، فإن أخلاق غيرهم على العكس تمامًا .

٨) الغنى والفقر :

يرى الرازى أن أخلاق الناس تتأثر بغناهم وفقرهم، فالأغنياء يحبون –عادة– التسلط على الناس والاستخفاف بهم، ويعتقدون فى أنفسهم كونهم فائزين بكل الخيرات، ويحبون الثناء الجميل، ويحكمون على غيرهم بأنهم حاسدون لهم، ويجاهرون بالظلم لاعتقادهم بأن أموالهم تصونهم عن قدرة الغير على قهرهم ومنعهم .

ويرى الرازى –أيضا– أن الذين كانوا أغنياء أكثر نبلا من الذين صاروا أغنياء، ويعضد كلامه فىهذا الصدد بقول على بن أبي طالب : "عليكم ببطون شبعت ثم جاعت، فإن آثار الكرم فيها باقية، وإياكم وبطونا جاعت ثم شبعت، فإن آثار اللؤم فيها باقية"[3] .

(١) انظر الرازى، الفراسة ص ١٣٨-١٤٤.
(٢) انظر الرازى، الفراسة ص ١٤٥.
(٣) انظر الرازى، الفراسة ص ١٤٦.

وإذا كان المال من أسباب القوة، فإنه –فى رأى الرازى– يكون سببا لمزيد من القوة فى الخيرات إذا كانت نفس صاحبه خيرة فى أصل الجوهر، ويكون سببا لمزيد من القوة فى الشرور إذا كانت نفس صاحبه شريرة فى أصل الجوهر . والدليل على ذلك –فى رأيه– أن الله –تعالى– جعل نصيب الإناث فى الميراث نصف نصيب الذكور ؛ لأن الشهوة والأخلاق الذميمة أغلب عليهن من الذكور[1] .

أما أخلاق الفقراء فإنها على العكس من أخلاق الأغنياء .

٩) المعرفة[2]:

تعد المعرفة من أهم المؤثرات فى تكوين الأخلاق وتهذيبها، حتى إن سقراط كان يعتقد أنه لا فضيلة إلا المعرفة ؛ لأنه يستحيل –فى رأيه– أن يعمل الإنسان الخير دون أن يعرفه، كما يستحيل أن يعرف الخير ولا يعمله[3] .

وقد أوضح ابن حزم دور العلم فى الحياة الأخلاقية فقال : "منفعة العلم فى استعمال الفضائل عظيمة، وهو أنه يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو فى الندرة، ويعلم قبح الرذائل فيتجنبها ولو فى الندرة، ويسمع الثناء الحسن فيرغب فى مثله، والثناء الردىء فينفر منه،فعلى هذه المقدمات يجب أن يكون للعلم حصة فى كل فضيلة، وللجهل حصة فى كل رذيلة"[4] .

وفى محاولة لتأكيد هذه الفكرة –أيضًا– يقول ابن تيمية.: "وأما السيئات فمنشؤها الجهل والظلم، فإن أحدا لا يفعل سيئة قبيحة إلا لعدم علمه بكونها سيئة قبيحة، أو لهواه وميل نفسه إليها . ولا يترك حسنة واجبة إلا لعدم علمه بوجوبها، أو لبغض نفسه لها"[5] .

---

(١) انظر المصدر السابق ص ١٤٦.

(٢) اختلفت الأقوال فى تفسير لفظ المعرفة، فهناك من قال بأن المعرفة هى إدراك الجزئيات، والعلم هو إدراك الكليات، وهناك من قال بأن المعرفة هى التصور، والعلم هو التصديق، وهناك أيضاً من قال : من أدرك شيئًا وانحفظ أثره فى نفسه، ثم أدرك ذلك الشيء ثانيًا، وأدرك أن هذا المدرك الذى أدركه ثانيًا هو الذى أدركه أولاً فقد حصلت له المعرفة بذلك الشيء. (أنظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٨٨).

وقد ذكر الرازى فى تفسيره – أيضًا – أن المعرفة من الألفاظ التى يظن أنها مرادفة للعلم، وبعد أن ساق العديد من الأقوال في حد العلم قال :"والحق أن ماهية العلم متصورة تصوراً بديهيًّا جليًّا، فلا حاجة فى معرفته إلى معرف، والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه، وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا فى لجة البحر، والعلم الضرورى بكونه عالمًا بهذا الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم، والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلاالطرفين، فلما كان العلم الضرورى بهذه المنسوبية حاصلاً كان العلم الضرورى بماهية العلم حاصلاً "(الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص١٨٦ وما بعدها).

(٣) صحيح أن الإنسان لا يستطيع أن يكون فاضلاً إلا إذا عرف الخير وقصد إلى عمله، ولكن القول بأنه يستحيل أن يعرف الإنسان الخير ولا يعمله يحتاج إلى إعادة نظر، لأن الواقع يكذبه، فكم من أناس يعرفون= =الخير ولايأتونه، وكم من أناس يعرفون الشر ويأتونه، ومعنى هذا أن معرفة الخير ليست كافية فى الحمل على فعله، بل لابد من أن ينضم إليها إرادة قوية حتى يعمل الإنسان وفق ما يعلم .

(٤) ابن حزم، الأخلاق والسير فى مداواة النفوس ص ١١٠ وما بعدها.

(٥) ابن تيمية، الحسنة والسيئة ص ٨٣.

أما الرازى فيرى أن عمل الخير وتحصيل جميع الفضائل مشروطان بتقدم العرفان ؛ لأنه لا خير إلا وهو الدليل عليه، ولا شرف إلا وهو السبيل إليه، ولا منقبة إلا وهو ذروتها وسنامها، ولا مفخرة إلا وبه صحتها وتمامها، ولا حسنة إلا وهو مفتاحها، ولا محمدة إلا ومنه يتقد مصباحها[١] .

ويرى الرازى –أيضا– أن العلم من أشد البواعث على العمل، وأن النفس لا تكمل إلا بـــه ؛ وذلك لأن كمال النفس –فى رأيه– فى أن تعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به[٢].

١٠) الإلف والعادة:

صرح الرازى فى تفسيره الكبير بأن "التجربة تدل على أن تكرار الأعمال الاختياريـــة يفيـــد حصول الملكات النفسانية الراسخة فى جوهر النفس"[٣] .

وقد زاد الرازى الأمر وضوحا فى كتابه "المطالب العالية" فقال : "الإنســـان إذا سمـــع فى أول عمره ومبدأ صباه أن المذهب الفلانى مذهب حق حسن صواب مرغوب فيه، وأن ضده باطـــل غـــير مرغوب فيه، فقد ثبت وجوب تلك التصورات فى نفسه خالية عن التصورات المضادة لتلك التصورات التى ذكرناها ؛ لأن نفوس الصبيان خالية عن جميع التصورات . وذلك الاستماع يوجب حصول ذلك الاعتقاد الفاعل . وإذا لقى العامل الخالى عن العائق حصل الأثر لا محالة . فإذا تكرر ذلك التحسين طول عمره، فقد تكرر ذلك الموجب . وتكرره يوجب أن يبلغ ذلك الاعتقاد فى القواعد إلى أقصى الغايات وأبلغ النهايات . فثبت أن الإلف والعادة يوجبان تأكد العقائد والأخلاق"[٤] .

١١) اعتقاد المنفعة:

ذهب الرازى إلى أن المرء إذا اعتقد فى أن مذهبا ما يفيده رئاسة فى الدنيا وتفوقا علىالأقـــران فإن قلبه يميل حتما إلى العقائد والأخلاق التى يقضى بها هذا المذهب ؛ وذلك لأن النفوس مجبولة علـــى حب الجاه والمال واللذة والسرور، وعلىحب كل ما يكون وسيلة إلى حصول هذه الأمور . وإذا كان التكرار – حسبما يرى الرازى– سببا فى التأكيد فقد ثبت أن اعتقاد المنفعة من جملة الأســـباب الـــتى توجب تأكد الاعتقاد فى المذهب المخصوص والفعل المخصوص[٥] .

---

(١) انظر الرازى، نهاية الإيجاز ص ٥٠، والأخلاق ص ٧٩، والمطالب العالية جـــ ٧ ص ٢٨٥.
(٢) انظر الرازى، الأخلاق ص ٧٩، والمطالب العالية جـــ٧ ص ٢٨٥.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـــ ٢٠ ص ١٣٦.
(٤) الرازى، المطالب العالية جـــ ٩ ص ٣٧ وما بعدها.
(٥) انظر الرازى، المطالب العالية جـــ ٩ ص ٣٨.

١٢) البيئة الاجتماعية:

يشارك الرازى غيره القول بأن الإنسان مدنى بالطبع، وهذا يعنى –فى رأيه– أنه ما لم تحصل مدينة تامة لم تنتظم مهمات الإنسان فى مأكله ومشربه وملبسه ومنكحه ؛ لأن هذه المهمات لا تحصل إلا بأعمال كثيرة، وتلك الأعمال لا تتم إلا عند اجتماع جمع من أبناء جنسه يشتغل كل واحد منهم بمهم خاص، ومن ثم فإنه يلزم الإنسان أن يساير المجتمع فيما تعارف عليه أفراده من عادات وأخلاق، وإلا لفظه المجتمع، وفاته الكثير من المصالح التى لا تنتظم حياته بدونها[١] .

ومن جهة أخرى فإن الرازى قد صرح بأن المشهورات التى تصنعها البيئة الاجتماعية لها دور كبير فى تشكيل مواقف الأفراد من العقائد والأخلاق على حد سواء[٢]، وأن الشرع أقر بضرورة الأخذ بما يقضى به العرف إذا لم يخالف ما جاء به الشرع نصا وروحا، واستدل على ذلك بقوله ﷺ : "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"[٣].

وقد عزا الرازى تأثر الفرد بالبيئة الاجتماعية فى العقائد والأخلاق إلى غلبة حب التشبه على طباع الخلق، فالإنسان –فى رأيه– إذا جالس الفساق مال طبعه إلى الفسق، والعكس بالعكس سواء بسواء [٤].

١٣) التربية:

ليست التربية – فى رأى الرازى– من أهم المؤثرات فى تكوين الأخلاق وترسيخها لدى الأفراد فحسب، ولكنها –أيضا– ضرورية لمحو العقائد الباطلة والأخلاق الفاسدة التى حصلت فى جواهر الأرواح بعد تعلقها بالأجساد[٥].

والتربية –فى رأى الرازى– لها وسائل كثيرة، أهمها :

(أ) الاقتداء بأحد المربين ؛ وذلك لأن النقص غالب على أكثر الخلق، وعقولهم غير وافية بإدراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط، فلابد من كامل يقتدى به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل، وحينئذ يصل إلى مدارج السعادات ومدارج الكمالات[٦] .

---

(١) انظر الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ١٠٦، والتفسير الكبير جـ ٢٧ ص ٧٢.
(٢) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ١ ص ٢٣٤ وما بعدها.
(٣) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ٢ ص ٣٦٧ و ص ٤٤٤.
والحديث المذكور أورده الحاكم فى المستدرك جـ٣ : ٧٨، والسيوطى فى الدرر المنتثرة فى الأحاديث المشتهرة رقم ١٥٦.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ١٥٤.
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٧ ص ٩٣
(٦)انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص١٥٢.

(ب) التخلى عن الأخلاق المذمومة أولا ؛ لأن القلب كاللوح القابل لنقوش الأخلاق الفاضلة، واللوح يجب تطهيره أولا عن النقوش الفاسدة حتى يمكن إثبات النقوش الجيدة فيه[1] .

(ج) التحلى بالأخلاق المحمودة وأوائلها ما ذكره الله –تعالى – فى قوله : ﴿إِنَّ اللَّـــهَ يَـــأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ﴾ [سورة النحل، الآيـــة ٩٠].

(د) الأخذ بتعاليم الكتاب والسنة، والتمسك بها على المستويين النظرى والعملى ؛ لأنهـــا لا تفيد الخلاص من العقائد الباطلة والأخلاق الفاسدة فحسب، ولكنها تفيد –أيضا– تعلم كيفية اكتساب العلوم العالية والأخلاق الفاضلة التى بها يصل الإنسان إلىجوار رب العالمين، ومن ثم فإن فيها الغناء عن غيرها[2] .

(هـــ) الأخذ بأيدى الآخرين إلى الكمال، وذلك من خلال التعليم والترغيـــب والترهيـــب، والوعظ والتذكير، وتكرار ذلك عليهم لأنه يقوى دواعيهم إلى الإيمان والعمل الصالح[3]، والتعامل معهم بمقتضى قوله تعالى : ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة فصلت، الآية ٣٥] ؛ لأن الصبر على سوء أخلاقهم مرة بعد أخرى وعدم مقابلة سفاهتهم بالغضب أو إضرارهم بالإيذاء والإيحاش يؤدى إلى استحيائهم من تلك الأخلاق المذمومة، وتركهم الأفعال القبيحة[4] .

١٤) ممارسة صناعة النظر والاستدلال :

يرى الرازى أن ممارسة صناعة النظر والاستدلال توجب اختلاف الناس فى العقائد والأخلاق من وجهين:

الأول : أن كل من كانت ممارسته لهذه الصناعة أكثر كان وقوفه على الحق أسهل، ولما كان التفاوت بين الناس فى هذا الباب –سواء فى الكم أو الكيف – مما يختلف بالأشد والأضعف، والأكثـــر والأقل اختلافا غير مضبوط، لا جرم كان اختلاف الناس فى الاستعداد لقبول المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة اختلافا غير مضبوط .

---

(١)انظر الرازى، التفسير الكبيرجـــ ٢ ص ٢٢، وشرح الإشارات جـــ ٢ ص١٢٠.
(٢)انظر الرازى، التفسير الكبير جـــ١ ص٢١٤ وما بعدها، و جـــ٤ ص ٦١ وما بعدها، وجـــ ٢١ ص٢٩.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـــ٤ ص ٦١ وما بعدها.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـــ٢٧ ص ١١٠.

والثانى : أن صاحب النظر والاستدلال يحب نتائج فكره حبا عظيما إلى حد قد يمنعه من التأمل فى صحته وفساده، بل قد يبلغ به ذلك الحب إلى أنه لو سمع حجة على فساد فكره فى مسألة ما فإنه لا يفهم تلك الحجة ولا يقف على كيفيتها . ولما كان تفاوت الناس فى مراتب هذا الحب غير مضبوط، لا جرم كان تفاوت الناس فى العقائد والأخلاق غير مضبوط[1] .

١٥) الإيمان بالله[2]:

أكد الرازى –أيضا– أن الإيمان بالله من أهم المؤثرات فى تكوين الأخلاق وترسيخها لدى الأفراد، وذلك من وجوه، أهمها :

(أ) أن الإيمان بالله يساعد المرء على معرفة سر الله فى القدر، ومن ثم تهون عليه المصائب ؛ لأنه يعلم أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الأسباب الإلهية، ويعلم أن الحذر لا يدفع القدر، وأن الروحانيات أشرف من الجسمانيات، فإذا فاته مطلوب لم يغضب، وإذا حصل له محبوب لم يأنس به، وبالتالى لا ينازع أحدا فى طلب شيء من لذات الدنيا وطيباتها، ولا يغضب على أحد بسبب فوت شيء من مطالبها، ومتى كان الإنسان كذلك كان حسن الخلق، طيب العشرة مع الخلق[3] .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص ٣٨ وما بعدها .

(٢) الإيمان – عند الرازى – عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد – ﷺ –مع الاعتقاد . والقول سبب لظهوره، والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان، والدليل عليه فى –رأيه – وجوه، أهمها :

أ) أن الإيمان كان فى أصل اللغة للتصديق، فلو صار فى عرف الشرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلمًا بغير كلام العرب، وذلك ينافى وصف القرآن بكونه عربيًا.

ب) أن الله – تعالى – كلما ذكر الإيمان فى القرآن أضافه إلى القلب، والقلب محل الاعتقاد، قال تعالى :﴿من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾ [سورة المائدة، الآية ٤١]، وقال:﴿ وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ [سورة النحل، الآية ١٠٦] وقال: ﴿كتب فى قلوبهم الإيمان﴾ [سورة المجادلة، لآية ٢٢].

ج) أن الله – تعالى – كلما ذكر الإيمان قرن العمل الصالح به، ولو كان العمل الصالح داخلاً فى الإيمان لكان ذلك تكرارا.

د) أنه تعالى أثبت الإيمان مع الكبائر، كما فى قوله تعالى :﴿ يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى﴾ [سورة البقرة، الآية ٧٨]، وكما فى قوله تعالى :﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفيء إلى أمر الله﴾ [سورة الحجرات ، الآية ٩]، حيث سمى فى الآية الأولى قاتل النفس عمداً وعدوانًا بالمؤمن، وسمى فى الآية الثانية الباغى مؤمنًا. (انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص٢٤ وما بعدها، ومعالم أصول الدين ص ١٢٧، ومناقب الإمام الشافعى ص ١٣٥).

والإيمان – فى رأى الرازى – ليس عبارة عن التصديق اللسانى، والدليل عليه قوله تعالى :﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [سورة البقرة، الآية ٨].

والإيمان – فى رأيه أيضًا – ليس عبارة عن مطلق التصديق ؛ لأن من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمنًا.(انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص٢٥).

(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٩ ص ٥١.

(ب) أن الإيمان بالله يجعل صاحبه فى حال مراقبة دائمة لله تعالى، وهذه المراقبة مفتاح كل خير، لأن العبد إذا تيقن أن الحق مراقب لأفعاله، مطلع على ضمائره، مبصر لأحواله، سامع لأقواله، خاف سطوات عقابه فى كل حال، وهابه فى كل موضع ومقال، علما منه بأنه الرقيب القريب، والشاهد الذى لا يغيب، وبالتالى يصير حسن الأخلاق والأفعال فى السر والعلن[1] .

(جـ) أن الإيمان الصادق بالله يمنح صاحبه فرقانا يميز به بين الحق والباطل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٢٩] . ولا شك أن من كان هذا حاله يصير كريم الأخلاق حسن الفعال[2].

(د) أن الإيمان بالله يحث صاحبه على التمسك بالتقوى ؛ لأنها شرط فى قبول الأعمال، قال تعالى : ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة المائدة، الآية ٢٧] ؛ ولأنها أساس التفاضل بين الناس، قال تعالى : ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٣]؛ ولأنها خير زاد إلى أرض المعاد، قال تعالى : ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ [سورة البقرة، الآية ١٩٧] [3] .

(هـ) أن الإيمان بالله يجعل صاحبه طاهرا عن الأخلاق المذمومة ظاهرا وباطنا ؛ لأنه لا يكفى لحسن الفعل فى الإسلام – أن يكون الفعل حسنا فى ذاته فقط، ولكن يشترط –أيضا– أن يكون مصحوبا بحسن النية، قال ﷺ : "إنما الأعمال بالنيات"[4].

١٦) العبادات[5] :

يرى الرازى –أيضا– أن العبادات لها تأثير كبير فى الحياة الأخلاقية لمن يواظب عليها ؛ لأن الاشتغال بها ينقل المرء من عالم الغرور إلى عالم السرور، ومن الاشتغال بالخلق إلى حضرة الحق، فيستنير قلبه بالنور الإلهى، ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة، وتتجمل أعضاؤه بجمال خدمة الله . ولاشك أن هذه الأحوال هى أشرف المراتب الإنسانية والدرجات البشرية[6].

١٧) الوسوسة والإلهام :

---

(١) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٢٧٥، والتفسير الكبير جـ١٧ ص ٩٨، وجـ٢٠ ص ١٥٤.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٥ ص ١٢٣.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ٢٠، وجـ١١ ص ١٦٢، وجـ ٢٨ ص ١١٩.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٤ ص٦.
والحديث المذكور أورده البخارى جـ١: ٢، والترمذى فى سننه رقم ١٦٤٧، وأبو داود فى سننه رقم ٢٢٠١.
(٥) العبادة فى الشرع اسم لكل طاعة لله أديت له على وجه التذلل والنهاية فى التعظيم.(الرازى، التفسير الكبير جـ٢٨ ص ٢٠٠، وجـ ٣٢ ص ٤٣، و ص ١٠١.
(٦) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص٢٠١، وشرح الإشارات جـ٢ ص ١٠٥.

ذهب الرازى إلى أن وسوسة الشياطين وإلهام الملك لهما -أيضا- تأثير فى الحياة الأخلاقية للفرد، وقد سعى إلى تقرير ذلك على النحو الآتى :

أولا : بين الرازى أن الأفعال الإنسانية لهامبادئ ثلاثة مرتبة بعضها على بعض :

المرتبة الأولى -وهىأعلاها وأبعدها عن وقوع الفعل- العلم والإدراك ؛ لأنه ما لم يقع فى قلب الإنسان أن الفعل الفلانى راجح النفع أو خالص النفع فإنه لا يفعله، وما لم يقع فى قلبه أن الفعل الفلانى راجح الضرر أو خالص الضرر أو معادل الضرر فإنه لا يتركه .

والمرتبة الثانية - وهى المرتبة المتوسطة -أنه إذا حصل اعتقاد النفع الخالص أو الراجح ترتب عليه على سبيل اللزوم حصول ميل قوى متأكد فى الفعل، وإذا حصل اعتقاد الضرر الخالص أو الراجح ترتب عليه على سبيل اللزوم حصول ميل قوى متأكد فى الترك .

والمرتبة الثالثة -وهى المرتبة الأخيرة القريبة المتصلة بالفعل - أن الأعضاء إذا كانت سليمة قوية على الفعل والترك، وانضم ذلك الميل المتعين إلى تلك القدرة القائمة بالعضو، صار مجموع ذلك الميل وتلك القدرة مؤثرا فى حصول الفعل .

ثانيا : أوضح الرازى أن وسوسة الشياطين وإلهام الملك لا يجوز وقوعها فى المرتبة الأخيرة ؛ لأن تأثير مجموع القدرة مع الميل فى الفعل أمر ضرورى لازم، والواجب لذاته يمتنع أن يكون لغيره أثر فيه، ولايجوز -أيضا- أن يحصل للوسوسة والإلهام أثر فى المرتبة المتوسطة ؛ لأن تأثير اعتقاد أن فعلا ما مشتمل على النفع الخالص أو الراجح تأثير ذاتى ضرورى فى وجود إرادة الفعل، وكذلك تأثير اعتقاد أنه مشتمل على الضرر الخالص أو الراجح فى وجود كراهية الفعل تأثير ضرورى، والأشياء الضرورية يمتنع أن يكون لغيرها أثر فيها، ولما بطل هذان القسمان، تعين أن يكون تأثير الوسوسة والإلهام فى المرتبة الأولى فقط، مثل : أنه كان ناسيا لما فى المعصية الفلانية من اللذة والطيب والراحة، فالشيطان يذكره بهذه الحالة، أو أنه كان ناسيا لما فى الطاعة الفلانية من البهجة والسعادة والآثار التامة الكاملة، فالملك يذكره بهذا، وقد ورد فى الكتاب الإلهى ما يؤكد ذلك، حيث أخبر عن الشيطان أنه قال : ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُم﴾ [سورة إبراهيم، الآية ٢٢] (١) .

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص٣٢٩ وما بعدها.

ثالثًا : أكد الرازى أن الشيطان لا يقوى على إلقاء الوسوسة إلا بإعانة من القوى المزاجية والنفسانية ؛ وذلك لأن الناس مختلفون فى الميل إلى بعض الأشياء والنفرة عن بعض الأشياء، فالذى يريده هذا يبغضه ذاك، وبالعكس . وأقسام هذه الاختلافات بحسب الرغبة فى المال والجاه،وبحسب أقسام المطعومات والمشروبات والمنكوحات مختلفة غير مضبوطة . فإذا أراد الشيطان حمله على فعل من الأفعال القبيحة ذكره مافيه من اللذات والراحات بما يميل إليه طبعه، وإذا أراد الملك منعه عنه ذكره ما فيه من المكروهات التى ينفر عنها طبعه[1] .

وأخيرا نبه الرازى إلى ضرورة التفرقة بين الداعية الرحمانية والداعية الشيطانية حتى لا يقع الإنسان فى الخلط بينهما، فيظن أن الفعل فى أول الأمر من الداعية الرحمانية فى حين أنه من الداعية الشيطانية، وبالعكس . ولذا فإن الرازى ينصح بالنظر فى كل فعل يميل القلب إليه، فإن كان المقصود الأخير منه التوجه إلى عالم الغيب فهو الداعية الرحمانية، وإن كان المقصود منه رعاية مصلحة من مصالح هذا العالم الجسمانى فهو الداعية الشيطانية[2] .

١٨) الإمام أو السلطة الحاكمة:

يرى الرازى أن وجود الإمام أو الحاكم يؤثر –أيضا– فى أخلاق الرعية ؛ لأن الإمام ونوابه من القضاة والعلماء والشهود هم قدوة الرعية[3] ؛ ولأن الإمام إذا زجر الرعية عن القبائح، وأمرهم بالواجبات العقلية، تمرنت نفوسهم على ترك القبائح وإتيان الواجبات . قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [سورة الحج، الآية ٤١]، وقال ﷺ : "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع، وهو مسئول عن رعيته "[4]

وقد استدل الرازى –أيضا– على صحة ما ذهب إليه بأن استقراء العادات يؤكد أن البلد إذا حصل فيه رئيس عادل مهيب حازم، يأمر رعيته بالأفعال الجميلة، وينهاهم عن القبائح، فإن أهل الشر والفسق يخافون منه ويمتنعون عن أفعالهم القبيحة، ويصير حال هذا البلد فى البعد عن التشويش والفساد والقرب من الانتظام والصلاح أتم مما إذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس[5] .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص٣٣٠ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ص ٣٣١
(٣) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ ٢ ص٢٦٧.
(٤) هذا الحديث متفق عليه وقد ورد ذكره فى "اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان" تحت رقم ١١٩٩.
(٥) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ ٢ ص ٢٥٦ وما بعدها، والمسائل الخمسون فى أصول الدين ص ٧٠ وما بعدها.

١٩) الأسباب الستة الطبيعية:

أكد الرازى أن اختلاف الأسباب الستة الطبيعية – وهى جنس الهواء، وجنس المتناولات، وجنس النوم واليقظة، وجنس الحركة والسكون،وجنس الاستفراغ والاحتقان، وجنس الأعراض النفسانية – يؤدى إلى اختلاف الناس فى الأخلاق ؛ لأن الأمزجة تتأثر بها . فإذا كانت هذه الأسباب الستة على القدر المعتدل كان الحاصل هو الصحة البدنية و المزاجية وبالتالى الأخلاقية، والعكس بالعكس سواء بسواء(١) .

٢٠) اختلاف أجواء المساكن والبلدان:

يرى الرازى أن اختلاف أجواء المساكن والبلدان من حيث الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يؤدى إلى اختلافات واضحة بين أخلاق أهل هذه المساكن والبلدان . يقول الرازى : "أما البلدان والمساكن الحارة فإنها موسعة للمسام، وذلك يوجب ضعف الحرارة الغريزية وتحلل الروح، وهما يوجبان كون قلوبهم خائفة، وكون هضمهم ضعيفًا .

وأما المساكن الباردة فإن أهلها أقوى وأشجع وأحسن هضما ؛ لأن استيلاء البرد على ظواهر أبدانهم يوجب احتقان الحرارة الغريزية فى بواطنهم .

وأما المساكن الرطبة فإن أهلها حسنو السحنة، لينو الجلد، ويسرع إليهم الاسترخاء فى رياضتهم، ولا يسخن صيفهم شديدا ولا يبرد شتاؤهم شديدًا .

وأما المساكن اليابسة فإن أهلها يكونون يابسين فى أمزجتهم وأدمغتهم، ويكون صيفيهم حارا وشتاؤهم باردًا .

وأما المساكن الحجرية فإن الهواء فيها يكون حارا جدا فى الصيف باردا جدا فى الشتاء، ويكون أبدان أهلها صلبة، وهم سيئو الأخلاق متكبرون أولو نجدة فى الحروب .

وأما المساكن الشمالية فإنها فىأحكام المساكن الباردة، ولأجل استيلاء البرد على ظواهر أبدانهم تقوى الحرارة الغريزية فى بواطنهم، وذلك يوجب الشجاعة وحصول الأخلاق السبعية .

وأما المساكن الجنوبية فأحكامها أحكام البلاد الحارة، ويكون رءوس أهلها ممتلئة من المواد الرطبة ؛ لأن الجنوب يفعل ذلك . ويكونون ضعاف الأعضاء ناقصى القوة الحية والحركة.

---

(١) انظر الرازى، الفراسة ص ٩٩.

فأما المساكن الشرقية فأهلها فاضلون فى الأحوال البدنية والنفسانية، والمساكن الغربية بالضد من ذلك"[1] .

(٢) اختلاف الأحوال الفلكية [2]:

صرح الرازى –أيضا– بأن أخلاق الإنسان تتأثر بالبروج والأحوال الفلكية المختلفة، يقول الرازى : "إن النفوس البشرية مختلفة بالنوع، فهى طوائف، وكل طائفة منها فى تدبير روح من الأرواح السماوية بعينها، فنوع من النفوس البشرية تكون حسنة الأخلاق، كريمة الأفعال، موصوفة بالفرح والبشر وسهولة الأمر، وهى تكون منتسبة إلى روح معين من الأرواح السماوية، وطائفة أخرى منها تكون موصوفة بالجد والقوة والغلظة، وعدم المبالاة بأمر من الأمور، وهى تكون منتسبة إلى روح آخر من الأرواح السماوية، وهذه الأرواح البشرية كالأولاد لذلك الروح السماوى ؛ وكالنتائج الحاصلة، وكالفروع المتفرعة عليها، وذلك الروح السماوى هو الذى يتولى إرشادها إلى مصالحها، وهو الذى يخصها بالإلهامات حالتى النوم واليقظة . والقدماء كانوا يسمون ذلك الروح السماوىبالطباع التام، ولاشك أن لذلك الروح السماوى الذى هو الأصل والينبوع شعبا كثيرة ونتائج كثيرة، وهى بأسرها تكون من جنس روح هذا الإنسان، وهى لأجل مشاكلتها ومجانستها يعين بعضها بعضا على الأعمال اللائقة بها والأفعال المناسبة لطبائعها"[3] .

وقد استقصى الرازى القول فيما أضيف إلى البروج من تأثير فى الأخلاق، فذكر أن الحمل متحرك ومتكلم، ملوكى تياه، محب للأشعار، غضوب شبق شجاع . والثور بعيد الغور بليد كذاب . والجوزاء كريم لطيف صاحب لهو محب للجاه والعلوم السماوية سخى ذو بطش . والسرطان بليد أكمه متلون . والأسد ملوكى الطبع هبوب غضوب قاس لجوج مكار كثير الهموم مخطئ ناس شجاع . والسنبلة سخى حسن الخلق صدوق أديب داه حكيم ذو فكر كثير وطيش وخفة ولعب ورقص . والميزان سخى بليد جبان منصف عادل عامى الطبع قارض للشعر . والعقرب سيئ الخلق ذو هم

---

(١) الرازى، الفراسة ص ١٤٧ وما بعدها.
(٢) يرى الرازى –كغيره– أن الكواكب ليست مستقلة بالتأثير فى هذا العالم ؛ لأن الفاعل الحقيقى ومسبب الأسباب هو الله تعالى.
وقد رد الرازى فى كتابه "السر المكتوم" على منكرى تأثير الكواكب، كما اعترف – فى الوقت ذاته – بأن الحاصل عند المنجم من صناعة الأحكام ليس العلم، بل الظن الذى يصيب ويخطئ، ودعا إلى الأخذ بالمبدأ القائل :ما لا يدرك كله لا يترك كله .[انظر الرازى، السر المكتوم (١٨ب – ٢١أ)].
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ١٩ ص ٨٩.

وخداع سخى مقدام وقح عبوس غضوب قتال أحمق كسلان مدل بنفسه شجاع . والقوس ملـــوكى الطبع كتوم مبذر مكار متعصب مهندس مساح مفكر فى المعاد محب للدواب لطيف المطعم والمشـــرب والملبس مخطئ ناس معجب بنفسه شجاع . والجدى تياه كذوب غضوب شديد الانقلاب مفكـــر فى الشر كثير الهم والشغب ملح محب للحكمة ذو لهو حسن المعيشة شبق شجاع . والدلو عفيف حريص على الجميل والمروءة لطيف المأكل سخى عليه راغب فى جمع المال بخيل عليه قوى عند الراحة جبان عند الشدة ساكن كثير الفكر فى الموت كسلان . والحوت حسن الخلق نظيف كثير الشهوات غير ثابت على رأى متوسط فى الوفاء ذو حيل وخداع أحمق شجاع[1] .

ويقول الرازى فى تأثير الكواكب فى الأخلاق الباطنة :" أما زحل فهو هارب فزع منكر جبان سحيلى مكار حقود منقبض جبار موسوس لا يعلم أحد ما فى نفسه ولا يحب الخير لأحد ولا يغضب . والمشترى حسن الخلق ملهم بالعقل عظيم الهمة ورع منصف موصوف بالرياسة على الأمصار حريص على العمارات . وأما المريخ له اضطراب الرأى وقلة الثبات والخرف والجهل وقلة الحيلة وقلة الرويـــة وكثرة الجفاء والقحة وقلة الحياء وقلة الورع . الشمس لها العقل والمعرفة والفهـــم والبـــهاء والزهـــد والاستطالة والعظمة والثناء والحسن ومخالفة الناس والانقياد لهم وسرعة الغضب . الزهرة لها حسن الخلق والبهجة والشهوة وحب الغناء واللهو واللعب والصلف والفرح والتجمل والعدل والطمأنينة إلى كل أحد . عطارد له الذكاء والفطنة والحلم والسكينة والوقار والعطف والرأفة والحفظ والتفوق فى كـــل أمـــر والحرص على اللذات وكتمان السر والمحمدة ورعاية حقوق الإخوان والكف عن الشر . القمر له سلامة القلب والانطباع بطباع الناس فيكون ملكا مع الملوك كتوم السر مشهر الجمال والمدح كثير الانبساط إلى كرم النفس قوى العقل"[2] .

أما عن تأثير الكواكب فى الأفعال الظاهرة فيقول : "زحل صادق القول والمودة وصـــاحب التجـــارب وبعد الغور، كتوم للسر، إذا غضب لم يملك نفسه، مصر على فعله . المشترى صادق فهم سخى النفس صادق المودة مفتخر كاره للشر . المريخ صاحب الجسارة والإقدام واللجاج والسفه وفحـــش اللســـان والطيش والخداع . الشمس صاحب النظافة وحب الأسمار والقوة والغلبة والحدة مع سرعة الرجـــوع . الزهرة لها السخاء والحرية والرقة على الإخوان والنظافة والعجب والزهو وقوة البدن وضعف الـــنفس وحب الأولاد وجمهور الناس . عطارد صاحب الظرف والصبر وبعد الغور وتكون الأخـــلاق وحـــب

(١) انظر الرازى، السر المكتوم (٢٦أ – ٢٦ب).
(٢) الرازى، السر المكتوم (٤٤-ب).

الاطلاع على الأسرار والحرص على الرياسة والذكر والطاعة لله تعالى مع المكر والخداع . القمر يكون طيب النفس كثير الكلام جبانا أكثر همه فى النساء وإظهار المودة"(١) .

ثالثا : مجال الأخلاق :

يرى أصحاب الاتجاه المادى –وهو الاتجاه الذى يهتم بالسلوك الذى يحقق منافع مادية ينبغى استخدامها بالطريقة التى تحقق اللذة أو السعادة حسب وجهة نظره فى فهمها– أن مجال الأخلاق هو الطبيعة المادية، فى حين يرى أصحاب الاتجاه الروحى – وهو الاتجاه الذى يهتم بالسلوك الذى يحقق مكاسب معنوية ويطهر النفس من النوازع الشريرة – أن مجال الأخلاق هو الجانب النفسى والروحى فى الطبيعة الإنسانية . أما أصحاب الاتجاه العقلى – وهو الاتجاه الذى يهتم بالسلوك الذى يحقق مكاسب عقلية من كشف الحقائق وتنظيم السلوك وفقا لهذه الحقائق – أن مجال الأخلاق هو الحقائق كما تتكشف للعقل أو كما تتراءى له(٢) .

وإذا ما فتشنا عن رأى الرازى فى هذه المسألة وجدنا أن مجال الأخلاق عنده يتسع ليشمل كافة أنواع النشاط الإنسانى، فكل سلوك إنسانى يحقق الخير لفاعله أو لغيره يعد أخلاقًا إذا كان مصحوبا بإرادة خيرة، وكل سعى لإصلاح الباطن يعد أخلاقا، وكل عمل يقصد به طاعة الله –عز وجل– يعد أخلاقا ؛ وذلك لقوله ﷺ : "إنما الأعمال بالنيات"(٣).

ومعنى هذا أن مجال الأخلاق – فى رأى الرازى –يشمل الحياة بأسرها(٤) .

رابعًا : غاية الأخلاق:

اتفق كثير من الأخلاقيين – قديما وحديثا – على أن الغاية من الأخلاق هى تحقيق السعادة الكاملة للإنسان، لكنهم اختلفوا حول حقيقة هذه السعادة . والسبب فى هذا الاختلاف هو تعدد الاتجاهات الأخلاقية، ومن هذه الاتجاهات :

---

(١) الرازى، السر المكتوم (٤٥–أ).
(٢) انظر د/مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ص ٨١.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٤ ص ٢٦.
والحديث المذكور أورده البخارى فى صحيحه جـ١ :٢، والترمذى فى سننه رقم ١٦٤٧.
(٤) يحوى الفصلان الأخيران من الباب الثالث نماذج تطبيقية على هذه الجزئية فليراجعهما من شاء.

(أ) الاتجاه الروحى : ويرى أصحابه أن سعادة الإنسان الحقيقية هى السعادة الروحيـــة؛ لأن الروح هى حقيقة الإنسان وجوهره . أما الجسم فما هو إلا أداة تستعملها الروح . ومن أبرز ممثلى هذا الاتجاه : البوذيون وأهل التصوف .

(ب) الاتجاه العقلى : ويرى أصحابه أن السعادة هى الشعور الغالب بالسرور الدائم فى جميع الظروف، وهذا الشعور يأتى نتيجة إخضاع السلوك لحكم العقل، والتمسك بالفضائل التى يأمر بهـــا . وممن ذهب إلى هذا الاتجاه : أرسطو والرواقيون فى العصور القديمة، وديكارت وكانـــت فى العصـــور الحديثة.

(ج) الاتجاه المادى : ويرى أصحابه أن السعادة هى ما يشعر به الإنسان نتيجة إشباع دوافعه الطبيعية وغرائزه الحسية . ومن أبرز ممثلى هذا الاتجاه : القورينائيون والأبيقوريون وأصحاب مـــذهب المنفعة التطورى .

(د) الاتجاه الإسلامى : وترجع السعادة فيه إلى الشعور والإحساس الدائم للمرء بخيرية الذات وخيرية الحياة والمصير(١) .

أما الرازى فقد جاء رأيه فى السعادة على النحو الآتى :

(أ) السعادة هى غاية الغايات :

لم يخالف الرازى ما تواضع عليه الناس جميعا من أن اكتساب السعادة هو أهم المطالب وأجل المقاصد، و لم يفرق –فى الوقت ذاته– بين اللذة(٢) والسعادة، ومن ثم فقد عبر عن الهدف الذى يصبو إليه كل إنسان تارة باللذة وتارة بالسعادة، ومن الأمثلة على ذلك قوله : "إن اللذة مطلوبة لذاتها، والخلق قد أدركوا فى هذه الحياة الدنيا أنواع اللذات الجسمانية وما أدركوا شيئا من السعادات الأخروية، وإليـــه الإشارة بقولة سبحانه : ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [سورة الأعلى، الآية ١٦] . ثم إنه تعالى نبه الخلق على الوجه الذى يرجح السعادات الأخروية على اللذات الدنيوية فقال : ﴿وَالآخِرَةُ خَيْـــرٌ وَأَبْقَـــى﴾ [سورة الأعلى، الأية ١٦] (٣) .

---

(١) انظر د/مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ص ٥٦-٨٠، ود/عبد الحى محمد قابيل، المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ص ١٣١-٣٠١ .

(٢) يقول ابن سينا :"إن اللذة هى إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك . والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر". (ابن سينا، الإشارات والتنبيهات جـ٤ ص١١ ومابعدها) .

ويعرف الرازى اللذة بأنها إدراك الملائم، والألم بأنه إدراك المنافى .(انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص٣٤٦، وأسرار التنزيل ص٦٤).

غير أن الرازى تراجع عن هذا التعريف، وأوضح أن اللذة والألم حقيقتان بدهيتان غنيتان عن التعريف. (انظر الرازى، الملخص ٧٩-أ، وشرح الإشارات جـ٢ ص٨٩، والمباحث المشرقية جـ١ ص ٣٧٨ وما بعدها، والمحصول جـ٢ ص ٣٢٠).

(٣) الرازى، رسالة فى التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم (٩٣-أ).

فمما لا ريب فيه أنه أطلق على السعادة اسم اللذة فى قوله : "اللذة مطلوبة لذاتها"، إذ من المسلم به أن المطلوب لذاته هو غاية الغايات، وغاية الغايات هى السعادة . وقد عبر الرازى –أيضا– عن الهدف الدنيوى (أو الجسمانى) مرة بالسعادة ومرة باللذة، وأطلق على الهدف الأخروى (أو الروحانى) آونة سعادة وآونة لذة[1] .

كذلك لم يفرق الرازى بين اللذة والكمال فقال : "إنا لما بحثنا وتأملنا لم نجد شيئا يمكن أن يقال إنه محبوب لذاته سوى اللذة والكمال . وفى الحقيقة لا فرق بينهما ؛ لأن ما يكون لذيذا يكون سببا لحصول كمال حال الملتذ، وما يكون كمالا يكون لذيذا، إلا إنا سمينا اللذيذ الجسمانى باللذة، واللذيذ الروحانى بالكمال"[2] .

(ب) أنواع السعادة ودرجاتها:

يقسم الرازى السعادة تقسيمات متعددة . والواقع أن ما يسميه أقسام السعادة ليس إلا أقساما لوسائط السعادة والطرق المؤدية إليها لا السعادة ذاتها، أى أن الرازى لم يشأ أن يميز بين السعادة وأسبابها، اللهم إلا فى كتابه : "الملخص" الذى سنؤخر بحثنا لموقفه فيه ؛ لأنه يخالف أقواله الأخرى .

وفيما يأتى عرض لهذه التقسيمات :

١– جاء الرازى بتقسيم ثنائى يجعل السعادة محصورة فى أمرين :

الأول : كمال القوة النظرية بحيث يتجلى فيها صور الأشياء وحقائقها تجليا كاملا تاما مبرأ عن الخطأ والزلل .

الثانى : كمال القوة العملية بحيث يحصل لصاحبها ملكة يقدر بها على الإتيان بالأعمال الصالحة . والمراد بالأعمال الصالحة : الأحوال التى توجب النفرة عن السعادة البدنية، وتوجب الرغبة فى عالم الآخرة وفى الروحانيات[3] .

وقد عبر الرازى عن هذين القسمين فى موضع آخر بـ "التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله" . يقول الرازى : "إن العقول والشرائع ناطقة بأن خلاصة السعادات مربوطة بأمرين : التعظيم الأمر الله، والشفقة على خلق الله ؛ وذلك لأن الموجودات، إما الخالق، وإما الخلق، فأما الخالق فكمال السعادة فى المعاملة معه أن يقر بكونه موصوفا بصفات الجلال والعظمة، ثم يأتى بأفعال دالة على كونه فى نهاية

---

(١) انظر د/محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥٩٠.
(٢) الرازى، الأخلاق ص ٢٠.
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٨ ص ١٠٤، ورسالة فى التنبيه ٩٥–أ.

العظمة فى اعتقادنا، وهذا هو المراد من التعظيم لأمر الله، وأما الخلق فكمال السعادة فى المعاملة معهم أن يسعى فى دفع الشر عنهم وفى إيصال الخير إليهم، وذلك هو المراد من الشفقة على خلق الله"(١) .

ومن ناحية أخرى أشار الرازى إلى أن الكامل فى هذين النوعين لا يكون بالغًا إلى الغاية القصوى إلا إذا صار مكملا لغيره، يقول الرازى : "مراتب السعادات اثنتان : التام، وفوق التام . أما التام : فهو أن يكتسب من الصفات الفاضلة مالأجلها يصير كاملا فى ذاته، فإذا فرغ من هذه الدرجة اشتغل بعدها بتكميل الناقصين وهو فوق التام" (٢) .

وقد ذكر الرازى فى رسالة "التنبيه" أن قوله تعالى : ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴾ [سورة العصر، الآية ٣] فيه إشارة إلى ذلك . فقوله : ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ يشير إلى كمال القوة النظرية، وقوله : ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ يشير إلى كمال القوة العملية، وقوله : ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ يشير إلى تكميل عقول الخلق فى عقائدهم ومعارفهم، وقوله : ﴿وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴾ يشير إلى تكميل الخلق فى أفعالهم وأعمالهم(٣) .

٢- وأتى الرازى -أيضا- بتقسيم ثلاثى فقال : "مراتب السعادات ثلاث : روحانية، وبدنية، وخارجية، أما الروحانية فاثنتان : تكميل القوة النظرية بالعلم، وتكميل القوة العملية بالأخلاق الفاضلة، وأما البدنية فاثنتان : الصحة والجمال، وأما الخارجية فاثنتان : المال والجاه"(٤) . وزاد هذا التقسيم تفصيلا فى موضع آخر فقال : "اعلم أن مراتب السعادات إمانفسانية، أو بدنية، أو خارجية . أما السعادات النفسانية فنوعان : أحدهما ما يتعلق بالقوة النظرية، وهوا لذكاء التام والحدس الكامل، والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية . وثانيهما : ما يتعلق بالقوة العملية، وهى العفة التى هى وسط بين الخمود والفجور، والشجاعة التى هى وسط بين التهور والجبن، واستعمال الحكمة العملية الذى هو توسط بين البله والجزبزة، ومجموع هذه الأحوال هو العدالة .

وأما السعادات البدنية فالصحة والجمال، والعمر الطويل فى ذلك، مع اللذة والبهجة.

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ٢٧ ص ٨٦.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٢٧ ص ١٠٨.
(٣) انظر الرازى، رسالة فى التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم ٩٥أ-٩٥ب.
(٤) الرازى، التفسير الكبير جـ٥ ص ١٦٠.

أما السعادة الخارجية : فهى كثرة الأولاد والصلحاء، وكثرة العشائر، وكثرة الأصدقاء والأعوان، و الرياسة التامة، ونفاذ القول، وكونه محبوبًا للخلق، حسن الذكر فيهم، مطاع الأمر فيهم"[1].

"وفى الحق أنه لا يوجد فرق جوهرى بين التقسيم الثنائى والتقسيم الثلاثى، اللهم إلا من حيث الشكل ؛ ذلك لأن الرازى قد نظر فى التقسيم الأول إلى طرق السعادة الأولية فقصرها على العلم والعمل، ونظر فى التقسيم الثانى إلى كل الطرق – أساسية وثانوية – ومن ثم جعل أسباب السعادة النفسية (العلم والعمل) إحدى مراتب السعادات الثلاث" [2] .

ويلاحظ أن التقسيم الثلاثى قريب جدا من تقسيم أرسطو للخيرات الموصلة إلى السعادة، فقد رأى أرسطو أن الخير على ثلاثة أنواع : خير خاص بالنفوس، وخير خاص بالأجسام وخير خارجى، وذكر أن هذه الأنواع الثلاثة تشمل : التخلق بالأخلاق الفاضلة، والاستنارة العلمية، والصحة، وحسن الصورة، والثراء، وتوافر الأصدقاء، والنفوذ السياسى، وشرف المولد، والعائلة السعيدة[3] .

٣- وأخيرا أتى الرازى بتقسيم رباعى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ أَنْ أَنذِرُوا أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاتَّقُونِ ﴾ [سورة النحل، الآية ٢] فقال : "مراتب السعادات البشرية أربع : أولها : النفسانية، وثانيها : البدنية، وفى المرتبة الثالثة : الصفات البدنية التى لا تكون من اللوازم، وفى المرتبة الرابعة : الأمور المنفصلة عن البدن .

أما المرتبة الأولى : وهى الكمالات النفسانية، فاعلم أن النفس لها قوتان ؟ إحداهما : استعدادها لقبول صورة الموجودات من عالم الغيب، وهذه القوة المسماة بالقوة النظرية، وسعادة هذه القوة فى حصول المعارف . وأشرف المعارف وأجلها معرفة أنه لا إله إلا هو، وإليه الإشارة بقوله : (أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا) والقوة الثانية للنفس : استعدادها للتصرف فى أجسام هذا العالم، وهذه هى القوة المسماة بالقوة العملية، وسعادة هذه القوة فى الإتيان بالأعمال الصالحة . وأشرف الأعمال الصالحة هو عبودية الله تعالى، وإليه الإشارة بقوله : (فاتقون) . ولما كانت القوة النظرية أشرف من القوة العملية لاجرم قدم الله –تعالى– كمالات القوة النظرية، وهى قوله : (لا إله إلا أنا) على كمالات القوة العملية وهى قوله : (فاتقون) .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ١٠ ص ٦٥.
(٢) د/محمد صالح الزركان،فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥٩١.
(٣) انظر أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس جـ١ ص١٩٨، ٢٠٣.

وأما المرتبة الثانية : وهى السعادة البدنية فهى أيضا – قسمان : الصحة الجسدانية، وكمالات القوى الحيوانية، أعنى القوى السبع عشرة البدنية .

وأما المرتبة الثالثة : وهى السعادة المتعلقة بالصفات العرضية البدنية فهى –أيضا– قسمان : سعادة الأصول والفروع، أعنى كمال الآباء وكمال حال الأولاد .

أما المرتبة الرابعة : وهى أخس المراتب فهى السعادات الحاصلة بسبب الأموال المنفصلة وهى المال والجاه"[1] .

ولا يخفى أن التقسيم الرباعى لا يختلف عن التقسيم الثلاثى ؛ لأن السعادات المتعلقة بالصفات العرضية البدنية ليست – فى حقيقة الأمر – إلا ضربا من السعادات الحاصلة بسبب الأمور المنفصلة، وقد عدها الرازى بالفعل فى التقسيم الثلاثى ضمن السعادة الخارجية.

وعلى أية حال فإن الرازى يرى أن السعادة الخارجية هى أخس المراتب، لأن كل ما يمكن أن يندرج تحتها ليس مرادا لذاته، وإنما يراد كله للبدن، بدليل أن المرء إذا تألم عضو من أعضائه فإنه يجعل المال والجاه فداء له .

وينظر الرازى –أيضا– إلى السعادة البدنية على أنها أقل مرتبة من السعادة النفسانية ؛ لأن الفضلاء لا يريدونها لذاتها، وإنما يريدونها من أجل قطع الشواغل والتفرغ لاكتساب السعادات النفسانية الباقية.

ويزيد الرازى الأمر وضوحا فيسوق العديد من الأدلة على أن السعادات العقلية والروحية أشرف من السعادات الحسية، وفيما يأتى عرض لأهم هذه الأدلة :

الدليل الأول : لو كانت سعادة الإنسان متعلقة بقضاء الشهوة وإمضاء الغضب لكان الحيوان الذى هو أقل فى هذا الباب أشرف منه، فالجمل أكثر أكلا من الناس، والذئب أقوى على الإيذاء من الإنسان، والعصفور أقوى على السفاد من الإنسان، ومع ذلك فإنه من المعلوم بالضرورة أن هذه الأشياء ليست أشرف من الإنسان، فثبت أن سعادة الإنسان ليست متعلقة بهذه الأمور[2] .

الدليل الثانى : لو كان قضاء شهوتى البطن والفرج سببا لكمال حال الإنسان وسعادته، لكان الإنسان كلما كان أكثر اشتغالا بقضاء شهوتى البطن والفرج وأكثر استغراقا فيه كان أعلى درجة

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ١٩ ص ١٧٦ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، الأخلاق ص ٨٨ وما بعدها، والمطالب العالية جـ٧ ص ٢٩٧.

وأكمل فضيلة، لكن الثانى باطل ؛ لأن الإنسان الذى جعل عمره وقفا على الأكل والشرب والنكاح يعد من البهائم، ويقضى عليه بالدناءة والخساسة، وكل ذلك يدل على أن الاشتغال بقضاء هاتين ليس من باب السعادات والكمالات، بل من باب دفع الحاجات والآفات(١) .

الدليل الثالث : إن الحيوانات الخسيسة مشاركة للإنسان فى اللذات الحسية البدنية، إلا إن الإنسان تنتقص عليه هذه اللذات بسبب حصول القوة العقلية، فإن العاقل إذا تأمل فى الماضى تألم قلبه سواء كان طيبا – بسبب فواته – أو منافيا مؤذيا بسبب تذكره، وإن تأمل فى الحال فهو لا يرضى بما كان حاصلا بل تطمح نفسه إلى الزيادة، وإن تأمل فى المستقبل لم يعرف أن حاله فى المستقبل كيف يكون فيستولى عليه الخوف الشديد، فثبت أن الحيوانات الخسيسة مشاركة للإنسان فى اللذات الحسية الدنية إلا إن الإنسان تنتقص عليه هذه اللذات بسبب العقل،وسائر الحيوانات لا تنتقص عليها ولا تفكر فيها لأنها فاقدة للعقل.ومعلوم أن حصول الكمال بشرط الخلو عن التنقيص يكون أشرف من حصوله مع الكد والنقص،وذلك يدل على أن هذه اللذات الحسية لو كانت موجبة لكمال الحال لكان الإنسان أخس من النمل والدود والذباب،ولما كان هذا الثانى باطلا علمنا أن هذه اللذات الحسية ليست موجبة للبهجة والسعادة(٢).

الدليل الرابع : إن هذه اللذات الحسية إذا بحث عنها فهى ليست لذات، بل حاصلها يرجع إلى دفع الآلام . والدليل عليه أن الإنسان كلما كان أكثر جوعا كان التذاذه بالأكل أتم، وكلما كان الجوع أقل كان الالتذاذ بالأكل أقل، وأيضا إذا طال عهد الإنسان بالوقاع واجتمع المنى فى أوعيته حصلت فى تلك الأوعية دغدغة شديدة وتمدد وثقل، وكلما كانت هذه الأحوال أكثر كانت اللذة الحاصلة عند اندفاع ذلك المنى أشد، ولهذا السبب تكون لذة الوقاع فى حق من طال عهده به أكمل منها فى حق من قرب عهده به . وهكذا القول فى اللذة الحاصلة بسبب لبس الثياب، فإنه لا حاصل لتلك اللذة إلا دفع ألم الحر والبرد . فثبت أن هذه الأحوال التى يظن أنها لذات جسمانية ليست فى الحقيقة إلا دفع الآلام . وإذا كان الأمر كذلك، فقد ظهر أنها ليست فيها سعادة ؛ لأن الحالة السابقة هى حصول الألم، والحالة الحاضرة هى عدم الألم، وهذا العدم كان حاصلا عند العدم الأصلى، فثبت أن السعادة الحقيقية للإنسان أمر مغاير لهذه الأحوال(٣) .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص٢٩٨، والأخلاق ص ٨٩، والتفسير الكبير جـ١٢ ص ١٦٥.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٧ ص ٢٩٩، والأخلاق ص ٩١.
(٣) انظر الرازى، الأخلاق ص ٩٠ وما بعدها، والمطالب العالية جـ٧ ص ٢٩٩.

الدليل الخامس : إن الإنسان من حيث يأكل ويشرب ويجامع ويؤذى يشارك سائر الحيوانات، وإنما يمتاز عنها بالإنسانية، وهى مانعة من تكميل تلك الأحوال، وموجبة لنقصانها ولتقليلها . فلو كانت هذه الأحوال عين السعادة لكان الإنسان من حيث إنه إنسان ناقصا شقيا خسيسا، ولما حكمت البديهة بفساد هذا التالى ثبت فساد المقدم[1] .

الدليل السادس : إن العلم الضرورى حاصل بأن بهجة الملائكة وسعادتها أكمل وأشرف من بهجة سائر الحيوانات والحشرات . ثم إنه لا نزاع فى أن الملائكة ليس لها لذة الأكل والشرب والوقاع، وهذه الحيوانات الخسيسة حصلت لها هذه اللذات، فلو كانت السعادة القصوى مقصورة على هذه اللذات لزم كون هذه الحيوانات الخسيسة أعلى حالا وأكمل درجة من الملائكة المقربين . ولما كان التالى باطلا كان المقدم مثله[2] .

الدليل السابع : إن هؤلاء الذين حكموا بأن سعادة الإنسان ليست إلا فى تحصيل اللذات البدنية والراحات الجسمية إذا رأوا إنسانا أعرض عن طلبها، مثل أن يكون مواظبا على الصوم، مكتفيًا بما جادت به الأرض عظم اعتقادهم فيه وزعموا أنه ليس من جنس البشر، بل هو من زمرة الملائكة، ويعدون أنفسهم بالنسبة إليه أشقياء أراذل . وإذا رأوا إنسانًا مستغرق الفكر والهمة فى طلب الأكل والشرب والوقاع، مصروف الهمة إلى تحصيل أسباب هذه الأحوال، معرضًا عن العلم والزهد والعبادات، قضوا عليه بالبهيمية والخزى والنكال . فلولا أنه تقرر فى عقولهم أن الاشتغال بتحصيل هذه اللذات الحسية نقص ودناءة، وأن الترفع عن الالتفات إليها كمال وسعادة، لما كان الأمر على ما ذكر، ولكان يجب أن يحكموا على المعرض عن تحصيل هذه اللذات بالخسار والنكال، وعلى المنهمك فى تحصيلها بالسعادة والكمال . ولما كان التالى باطلا كان المقدم مثله[3] .

الدليل الثامن:كل شيء يكون فى نفسه كمالاً وسعادة وجب ألا يستحيا من إظهاره بل يجب أن يفتخر بإظهاره، ونحن نعلم بالضرورة أن أحدا من العقلاء لا يفتخر بكثرة الأكل ، ولا بكثرة المباشرة، ولا بكونه مستغرق الوقت فى هذه الأعمال، وأيضا لا يقدم الناس على الوقاع إلا فى الخلوة، وأما عند حضور الناس فلا أحد من العقلاء يجد من نفسه تجويز الإقدام عليه، وذلك يدل على أنه تقرر فى عقول الخلق أنه فعل خسيس وعمل قبيح يجب إخفاؤه عن العيون . وأيضا فقد جرت عادة السفهاء

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص٢٩٩، والأخلاق ص ٩١.
(٢) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص٤٢٧، والأخلاق ص ٩٢، والمطالب العالية جـ٧ ص٣٠٠، والملخص فى المنطق والحكمة (١٦١ب)، وشرح الإشارات جـ ٢ ص٨٧.
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٣٠٠، والتفسير الكبيرجـ ١٢ ص١٦٦، والأخلاق ص٩٢ ومابعدها .

بأنه لا يشتم بعضهم بعضًا إلا بذكر ألفاظ الوقاع، وذلك يدل على أنه مرتبة خسيسة ودرجة قبيحة. وأيضا لو أن واحدا من السفهاء أخذ يحكى عند حضور الجمع العظيم أن فلانا كيف يواقع زوجته، فإن ذلك الرجل يستحيى من ذلك الكلام ويتأذى من ذلك القائل،وكل هذا يدل على أن ذلك الفعل ليس من الكمالات والسعادات، بل هو عمل باطل وفعل قبيح[1] .

الدليل التاسع : كل حيوان كان ميله إلى الأكل والشرب والإيذاء أكثر، وكان قبوله للرياضة أقل كانت قيمته عند الناس أقل، وكل حيوان كان أقل رغبة فى الأكل والشرب وكان أسرع قبولا للرياضة كانت قيمته عند الناس أكثر . فإذا كانت الحيوانات التىهى غير ناطقة لا تظهر فضائلها بسبب الأكل والشرب والوقاع، بل بسبب تقليلها منه، وبسبب قبول الأدب وحسن الخدمة لمواليها، فما ظننا بالحيوان الناطق العاقل ! [2]

الدليل العاشر : إن سكان أطراف الأرض لما لم تكمل عقولهم ومعارفهم وأخلاقهم لا جرم تقرر فى العقول خسة درجاتهم ودناءة مراتبهم، وأما سكان وسط المعمورة لما فازوا بالمعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة لا جرم أقر كل واحد بأنهم أفضل طوائف البشر وأكملهم. وذلك يدل على أن فضيلة الإنسان وكمال حاله لا يظهران إلا بالعلوم الحقيقية والأخلاق الفاضلة لا بالأكل والشرب والوقاع[3].

الدليل الحادى عشر : إن الإدراك العقلى خالص إلى الكنه، والحس واقف على السطح، والمعقولات غير متناهية والمحسوسات قليلة . فثبت أن السعادة العقلية أشرف من الحسية[4].

الدليل الثانى عشر : إن القوى الحساسة إذا أدركت عجزت فى تلك الحالة عن إدراك شئ آخر، والقوة الناطقة إذا أدركت شيئا صارت عند ذلك أقوى على إدراك سائر الأشياء، فبان بهذا أن اللذة العقلية أقوى وأكمل من الحسية[5] .

الدليل الثالث عشر :القوى الحساسة يعرض لها الأغلاط الكثيرة بسبب اختلاف أمزجة الآلات الجسمانية، والقوى العقلية لما لم تكن جسمانية لم تعرض لها هذه الأغلاط بهذا السبب . فظهر بهذا أن اللذة الحاصلة عن الإدراك العقلى أفضل من اللذات الحاصلة عن الإدراك الحسى [6].

---

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ٩٣، والمطالب العالية جـ٧ ص ٣٠١، والتفسير الكبير جـ١٢ ص ١٦٦.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٣٠١، والأخلاق ص ٩٤.
(٣) انظر الرازى، الأخلاق ص ٩٤ وما بعدها، والمطالب العالية جـ٧ ص ٣٠١ وما بعدها.
(٤) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص٤٢٧، وشرح الإشارات جـ٢ ص٩٢، ولباب الإشارات ص ١٨٤، والملخص فى المنطق والحكمة (٦١-ب).
(٥) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٣ ص١٦٥.
(٦) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ ٣ ص١٦٥.

الدليل الرابع عشر : إن من مدركات النفس الناطقة ذات واجب الوجود وصفات جلاله وإكرامه، وكيفية تأثيره فى تكوين العالم الروحانىوالعالم الجسمانى . ومن مدركاتها -أيضا- الملائكة المقربون على اختلاف درجاتهم . وأما مدركات القوى الحساسة فهى الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية . ومعلوم أنه لا شبه فى الشرف بين هاتين الدرجتين. فثبت أن اللذات العقلية أفضل من اللذات الحسية (١).

الدليل الخامس عشر : إن اللذات الحسية لو كانت أشرف من اللذات الروحانية للزم أن يكون الفوز بالجنات والمساكن الطيبة أعلى وأعظم وأجل وأكبر من الفوز برضوان الله . وذلك باطل بنص قوله تعالى : ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [سورة التوبة، الآية ٧٢] . فثبت أن السعادات الروحانية أشرف وأعلى من السعادات الحسية(٢).

وهكذا يتضح أن الرازى لم يدع إلى الإعراض عن اللذات الحسية بالكلية، وإنما دعا إلى التقليل منها فقط، وتفضيل اللذات العقلية و الروحية عليها . ومن ثم فإنه يسير فى الاتجاه الإسلامى ويتفق -فى الوقت ذاته- مع اتجاه أكثر الفلاسفة .

ومهما يكن من أمر فإن مادفع الرازى إلى اتخاذ هذا الموقف لا يعود -فقط- إلى إيمانه بأن اللذات العقلية والروحية أشرف من اللذات الحسية، وإنمايعود -أيضا- إلى إيمانه بأن الاستغراق فى اللذات الحسية على حساب اللذات الباطنة يوجب تغيير الخلقة . وتقرير ذلك : أن من بقى مواظبا عل طلب اللذات الحسية معرضا عن السعادات الروحانية يزداد فى قلبه الرغبة فى الدنيا والنفرة عن الآخرة، ولا تزال هذه الأحوال تتزايد إلى أن يتغير القلب بالكلية فلا يخطر بباله ذكر الآخرة ألبتة، ولا يزول عن خاطره حب الدنيا ألبتة، فتكون حركته وسكونه وقوله وفعله لأجل الدنيا، وذلك يوجب تغيير الخلقة ؛ لأن الأرواح البشرية إنما دخلت فى هذا العالم الجسمانى على سبيل السفر، وهى متوجهة إلى عالم القيامة، فإذا نسيت معادها وألفت هذه المحسوسات التى لابد من انقضائها وفنائها كان هذا بالحقيقة تغييرًا للخلقة، وهو كما قال تعالى: ﴿وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ ﴾ [سورة الحشر، الآية

(١) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٣ ص ١٦٥، والمباحث المشرقية جـ٢ ص ٤٢٧، والملخص فى المنطق والحكمة (١٦١-ب).
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٦ ص ١٠٦.

١٩]، وقال ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى القُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [سورة الحج، الآية ٤٦] (١).

ولكن إذا كان الأمر على هذا النحو فلم يقبل بعض الخلق على اللذات الجسدية فى حين يقبل بعضهم الآخر على اللذات العقلية ؟

يقول الرازى : "إن الإنسان مشتمل على جسم وعقل، ولجسمه لذات جسمانية، ولعقله لذات عقلية، ثم إن من غلبت فيه الجسمية لا يلتفت إلى اللذات العقلية، ومن غلبت عليه العقلية لا يلتفت إلى اللذات الجسمانية، كالمجنون إذا احتاج إلى قضاء حاجة من أكل أو شرب أو إراقة ماء وهو بين قوم من الأكابر فى مجمع يحصل ما فيه لذة جسمية من الأكل وإراقة الماء وغيرها ولا يلتفت إلى اللذة العقلية من حسن السيرة وحمد الأوصاف ومكرمة الأخلاق . والعاقل يحمل الألم الجسمانى ويحصل اللذة العقلية، حتى لو غلبت قوته الدافعة على قوته الماسكة وخرج منه ريح أو قطرة ماء يكاد يموت من الخجالة والألم العقلى" (٢).

ويعترف الرازى بأن أكثر الخلق يميلون إلى اللذات الحسية، ويرجع ذلك –فى رأيه– إلى ما يأتى :

١) أن الناس يشتهون أنواع المشتهيات، ويحبون شهوتهم لها، ويعتقدون أن تلك المحبة حسنة وفضيلة، ومن ثم فقد بلغت الغاية فى الشدة والقوة(٣) .

٢) إن كل ما كان لذيذًا ونافعًا فهو محبوب ومطلوب لذاته، واللذيذ النافع قسمان: جسمانى وروحانى،والقسم الجسمانى حاصل لكل أحد فىأول الأمر، وأما القسم الروحانى فلا يكون إلا فى الإنسان الواحد على سبيل الندرة، ثم ذلك الإنسان إنما يحصل له تلك اللذة الروحانيةبعد استئناس النفس باللذات الجسمانية، فيكون انجذاب النفس إلى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتأكدة، وانجذابها إلى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة التى تزول بأدنى سبب، فلا جرم كان الغالب على الخلق إنما هو الميل الشديد إلى اللذات الجسمانية، وأما الميل إلى اللذات الروحانية فلا يحصل إلا للشخص النادر، ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق إلا فى أوقات نادرة، فلهذا السبب عم

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١١ ص ٤٠.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ٤٨.
(٣) انظر الرازى التفسير الكبير جـ٧ ص ١٧٠.

الله هذا الحكم فقال : ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٤]" (١).

٣) "إنه حصل للنفس تسع عشرة قوة، وكلها تدعو النفس إلى اللذات الجسمانية والطيبات الشهوانية، فخمس منها هى الحواس الظاهرة، وخمس أخرى هى الحواس الباطنة، واثنتان: الشهوة والغضب، وسبع هى القوى الكامنة، وهى : الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة . وأما العقل فهو قوة واحدة، وهى التى تدعو النفس إلى عبادة الله –تعالى– وطلب السعادات الروحانية . ولا شك أن استيلاء تسع عشرة قوة أكمل من استيلاء القوة الواحدة، لاسيما وتلك القوى التسع عشرة تكون فى أول الخلقة قوية ويكون العقل ضعيفا جدا، وهى بعد قوتها يعسر جعلها ضعيفة مرجوحة، فلما كان الأمر كذلك لزم القطع بأن أكثر الخلق يكونون طالبين لهذه اللذات الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته . فلهذا السبب قال تعالى : ﴿وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٣٠]" (٢) .

(جـ) السعادة الدنيوية القصوى فى معرفة الله تعالى :

ذهب الرازى إلى أن السعادة القصوى فى معرفة الله –تعالى– والاستغراق فى محبته وفى خدمته وطاعته، وليس هذا فحسب، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقال : "لا طيب ولا لذيذ فى الحقيقة إلا هذه المعرفة" (٣) . وهذا يرجع –فى رأيه– إلى ما يأتى :

١) أن الملائم لجوهر النفس النطقية والروح القدسية ليس إلا معرفة الله – تعالى– ومحبته والاستغراق فى الابتهاج به، فوجب أن تكون هذه المعرفة لذيذة جدا بحيث لا تضاهيها لذة أخرى .

٢) أن جوهر النفس يرى فيه النور والإشراق عند حصول المعرفة بالله، وتصير النفس وكأنها غير النفس التى كانت قبل حصول ذلك الإشراق .

٣) أن المدرك هو جوهر النفس القدسية، والمعلوم والمشعور به هو ذات الحق –جل جلاله– وصفات جلاله وإكرامه، فوجب أن تكون لذة المعرفة بالله أعظم اللذات .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ٧ ص ١٧٠.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ١٤ ص ٣٦.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٩٣.

٤) أن هذه المعرفة – حال حصولها –تكون راسخة فى جوهر النفس القدسية، وهذا الجوهر مجرد عن الكون والفساد بعيد عن التغير والفناء، وأيضا مدد هذا الرسوخ من تجلى جلال الله تعالى، وهذا التجلى من لوازم كونه سبحانه، وهو فى ذاته نور النور ومبدأ الظهور، وذلك مما يمتنع عقلاً زواله؛ لأنه سبحانه واجب الوجود فى جميع صفاته، والتغير والفناء والتبدل والزوال والبخل والمنع محال فى حقه، فثبت أن لذة المعرفة بالله تعالى ثابتة راسخة، ومن ثم فهى أعظم اللذات على الإطلاق .

٥) أن شجرة هذه المعرفة لها أغصان صاعدة فى هواء العالم الإلهى، وأغصان صاعدة فى هواء العالم الجسمانى .

أما النوع الأول : فهو أقسام كثيرة يجمعها "التعظيم لأمر الله"، ويدخل فيه التأمل فى دلائل معرفة الله – تعالى – فى عالم الأرواح وفى عالم الأجسام وفى أحوال عالم الأفلاك والكواكب وفى أحوال العالم السفلى، ويدخل فيه محبة الله –تعالى– والشوق إليه والمواظبة على ذكره والاعتماد عليه والانقطاع بالكلية عما سواه . والاستقصاء فى ذكر هذه الأقسام غير مطموع فيه لأنها أحوال غير متناهية .

وأما النوع الثانى : فهو أقسام كثيرة أيضا يجمعها "الشفقة على خلق الله"، ويدخل فيه الرحمة والرأفة والصفح والتجاوز عن الذنوب، والسعى فى إيصال الخير إليهم ودفع الشر عنهم، ومقابلة الإساءة بالإحسان . وهذه الأقسام –أيضا– غير متناهية، وهى فروع ثابتة من شجرة معرفة الله تعالى، وكلما كان الإنسان أكثر توغلا فى معرفة الله – تعالى– كانت هذه الأحوال عنده أكمل وأقوى وأفضل[1] .

٦) أن القلب كلما وصل إلى شىء فإنه يطلب الانتقال منه إلى حالة أخرى أشرف منها ؛ لأنه لا سعادة فى عالم الأجسام إلا وفوقها مرتبة أخرى فى اللذة والغبطة . أما إذا انتهى القلب والعقل إلى الاستسعاد بالمعارف الإلهية والأضواء الصمدية بقى واستقر فلم يقدر على الانتقال منه ألبتة، لأنه ليس هناك درجة أخرى فى السعادة أعلى منهاوأكمل، ولهذا المعنى قال تعالى : ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [سورة الرعد، الآية ٢٨] [2] .

٧) أن المرء إذا توغل فى هذا النوع من المعرفة صار بحيث كلما لاحظ شيئا لاحظ الحق فيه، وربما عظم ترقيه فلا يرى شيئا إلا ويكون قد رأى الله –تعالى– قبله . ولا شك أنه لا يوجد أسمى وأعظم وأجمل من هذه المرتبة[3] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٩٣ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٤٠.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٩٤.

وهنا ينبه الرازى إلى أنه ينبغى على المرء إذا حصلت له هذه الأحوال السنية والدرجات العالية ألا يفرح بها من حيث هى، وإنما يفرح بها من حيث إنها من المولى، وذلك حتى يكون فرحه بالمولى لا بهذه الأحوال . ويستأنس الرازى لذلك بقول بعض المحققين : "من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالفانى . ومن آثر العرفان لا للعرفان بل للمعروف فقد خاض لجة الوصول"(١) .

وإذا كان الرازى قد نص على أن السعادة القصوى فى المعرفة بالله للأسباب التى سبق ذكرها، فإن هذا لا يعنى إهماله لدور الأخلاق الفاضلة فى تحقيق هذه السعادة، فقد صرح الرازى بأن السعادة القصوى لا تتم إلا بتكميل قوتى النفس النظرية والعملية، وذكر أن سعادة القوة النظرية –وهى استعداد النفس لقبول صور الموجودات من عالم الغيب –فى حصول المعارف وخصوصا المعارف الإلهية، وأن سعادة القوة العملية –وهى استعداد النفس للتصرف فى أجسام هذا العالم –فى تحصيل الأخلاق الفاضلة والإتيان بالأعمال الصالحة وخصوصا عبودية الله تعالى(٢) .

فكل ما هنالك أن الرازى قدم السعادة الناشئة عن كمال القوة النظرية على السعادة الناشئة عن كمال القوة العملية ؛ لأن القوة النظرية – فى رأيه – أشرف من القوة العملية لما يأتى:

١) لأن القوة النظرية تبقى آثارها أبد الآباد، أما القوة العملية فتنقطع آثارها بخراب البدن.

٢) لأن القوة النظرية موضوعها العلم، والقوة العملية موضوعها العمل، ولا شك أن العلم إمام والعمل تابعه، ومن ثم فهو أشرف منه .

(د) السعادة القصوى بعد المفارقة فى معرفة الله تعالى والنظر إلى وجهه الكريم :

يرى الرازى أن السعادة القصوى فى الآخرة فى معرفة الله –تعالى– والنظر إلى وجهه الكريم، يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا﴾ [سورة النمل، الآية ٨٩] : "إن ثواب المعرفة النظرية الحاصلة فى الدنيا هو المعرفة الضرورية الحاصلة فى الآخرة، ولذة النظر إلى وجهه الكريم سبحانه وتعالى . وقد دلت الدلائل على أن أشرف السعادات هى هذه اللذة، ولو لم تحمل الآية على ذلك لزم أن يكون الأكل والشرب خيرًا من معرفة الله تعالى، وإنه باطل"(٣) .

وليس معنى هذا أن الرازى يقلل من شأن السعادات الجسمانية فى الآخرة، فقد صرح بأن المقصود بقوله تعالى : ﴿ذَلِكَ هُوَ الفَوْزُ العَظِيمُ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٧٢] : الجمع بين السعادات

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٩ ص ١٧٦ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٣ – ٥.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ٢٤ ص ١٩٠.

الروحانية والسعادات الجسمانية . يقول الرازى : "إن الإنسان مخلوق من جوهرين لطيف علوى روحانى، وكثيف سفلى جسمانى، وانضم إليهما حصول سعادة وشقاوة، فإذا حصلت الخيرات الجسمانية وانضم إليها حصول السعادات الروحانية كانت الروح فائزة بالسعادات اللائقة بها، والجسد واصلا إلى السعادات اللائقة به، ولا شك أن ذلك هو الفوز العظيم"(١) .

ويزيد الرازى الأمر وضوحًا فيقول فى كتابه "الأربعين" : "إن الاستقراء دل على أن الجمع بين هاتين السعادتين فى الحياة الدنيوية غير ممكن، وذلك لأن الإنسان حال كونه مستغرقا فى تجلى أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية، وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات إلى اللذات الروحانية، لكن هذا الجمع إنما يتعذر لأجل أن الأرواح البشرية ضعيفة جدا فى هذا العالم، فإذا مات واستمدت هذه الأرواح من عالم القدس والطهارة قويت وكملت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة أخرى لم يبعد أن تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الأمرين .. وهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلى، وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير إليه"(٢).

وعلى أية حال فإن الرازى قد تأثر فى هذا المجال بآراء ابن سينا والغزالى فرتب النفوس من حيث السعادة والشقاء ترتيبا يعتمد على ما تحقق للنفس حال تعلقها بالبدن من علوم واعتقادات تخص القوة النظرية، وما اكتسبته من أعمال وصفات أخلاقية تخص القوة العملية، بحيث تكون حالتها بعد المفارقة ملائمة لحالتها قبل المفارقة، وبحيث يصح القول بأن الدنيا مزرعة للآخرة، وأن ما يجنى فى المعاد ليس شيئا آخر غير ما غرسه الإنسان فى حياته الأولى(٣).

وعلى هذا قسم الرازى المراتب البشرية بحسب القوة النظرية إلى أربع مراتب تسير فى اتجاه تنازلى يبدأ بأعلى المراتب وأشرفها وينتهى بأدناها وأحقرها :

فالمرتبة الأولى : المقربون، وهم الذين تجلت فى أرواحهم بالبراهين اليقينية معرفة واجب الوجود بذاته وأفعاله وصفاته، فصاروا متوجهين إلى العالم الإلهى مستغرقين فى الأنوار الصمدية والمعارف الإلهية، وهم المسمون فى القرآن تارة بالسابقين حيث قال: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۞أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [سورة الواقعة، الآيتان ١٠، ١١]، وتارة بالمقربين حيث قال : ﴿فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ۞فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ ﴾ [سورة الواقعة، الآيتان ٨٨، ٨٩] .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ١٦ ص ١٠٧.
(٢) الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ٢ ص ٧١ وما بعدها .
(٣) انظر د/محمد حسينى أبو سعدة، النفس وخلودها عند فخر الدين الرازى ص ٣٧٨ وما بعدها.

والمرتبة الثانية : أصحاب اليمين، وهم الذين اعتقدوا تلك الأشياء اعتقادا قويا تقليديا ونفوسهم لها التفات إلى العالمين، تترقى تارة إلى العالم الأعلى بالعبودية والخضوع، وتنزل تارة إلى العالم الأسفل بسبب التدبير والتصرف .

والمرتبة الثالثة : أصحاب السلامة، وهم الذين خلت نفوسهم عن العقائد الحقة والباطلة، وهم فريقان :

الأول : النفوس السليمة التى بقيت على الفطرة، ولم تتكدر بالأمور الأرضية الجاسية، وإذا سمعت ذكرا روحانيا يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا تعرف سببه، وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة، وبقيت – بسبب ذلك – فى حيرة ودهشة .

والثانى : البله، وهؤلاء إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم . وقد يئول بهم الحال إلى الاستعداد للاتصال الذى للعارفين .

والمرتبة الرابعة : أصحاب الشمال، وهم الأشقياء الهالكون الذين اعتقدوا فى الإلهيات اعتقادات باطلة وأصروا عليها(١).

أما من حيث القوة العملية فقد قسم الرازى المراتب البشرية إلى ثلاث مراتب تتدرج تنازليا من الأعلى والأكمل إلى الأسفل والأنقص :

المرتبة الأولى : أصحاب الأخلاق الفاضلة، وهم السعداء .

المرتبة الثانية : الخالون عن نوعى الأخلاق الفاضلة والرديئة، وهم أهل السلامة.

المرتبة الثالثة : أصحاب الأخلاق الرديئة، وهؤلاء عذابهم منقطع(٢).

"ويمكن لنا بضم التقسيمين اللذين بحسب القوة النظرية والقوة العملية أن نخرج بمراتب ثلاث رئيسة للنفوس فى الآخرة بغض النظر عن الدرجات الفرعية الداخلية ضمن كل مرتبة على حدة، وبذا تكون المرتبة الأولى هى التى تضم النفوس ذوات الاعتقادات الحقة والأخلاق الفاضلة، ولها السعادة الكبرى التى تختلف درجاتها باختلاف الفروق الفردية التى بين هذه النفوس فى العلم والشرف والفضيلة . وأما المرتبة الثانية فتكون للنفوس المتوسطة سواء كانت كاملة علما واعتقادا وناقصة أخلاقا، أو كانت

---

(١) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ١١٤، والأخلاق ص ٢٦، وشرح الإشارات جـ٢ ص٩٤، ولباب الإشارات ص ١٨٥ وما بعدها.

(٢) انظر الرازى، المباحث المشرقية ص ٤٢٩ وما بعدها، وشرح الإشارات جـ ٢ ص٩٤ وما بعدها، ولباب الإشارات ص ١٨٥ وما بعدها.

ويلاحظ أن القسمة المنطقية تقتضى أن يكون هناك مرتبة رابعة، وهم من كان حظهم من الأخلاق الفاضلة مساويًا لحظهم من الأخلاق الرديئة . وهؤلاء – فى اعتقادى – ينالهم قسط من العذاب على قدر حظهم من الأخلاق الرديئة، ويصيرون بعد ذلك من السعداء.

بالعكس ناقصة علما واعتقادا وكاملة أخلاقا، أو كانت متوسطة فى الأمرين جميعا، فهذه لها منازل ودرجات فى السعادة والنعيم أقل من منازل درجات النفوس التى فى المرتبة الأولى . ويمكن أن توضع نفوس البله والأطفال فى نهاية درجات هذه المرتبة المتوسطة . وأيضا فإن بين نفوس هذه المرتبة اختلافًا فى الدرجات والمقامات كل نفس بحسبها . ثم تأتى فى المرتبة الثالثة النفوس ذات الاعتقادات الباطلة والأخلاق الرديئة معا، وهى فى الشقاء الأبدى، ولا سعادة لها ألبتة، بل فى النار خالدة فيها"[1].

ولا يخفى أن هذا التقسيم ليس تقسيما حاصرا، وقد اعترف الرازى نفسه بذلك فقال: "ولما كان لا نهاية لمراتب العلوم والأخلاق فى كثرتها وقوتها وطهارتها عن أضدادها، فكذلك لا نهاية لأحوال النفوس بعد الموت"[2] . وقال أيضا فى التفسير الكبير : "إن مراتب السعادات فى الآخرة مختلفة، وذلك لأنها مقدرة بمقدار الدرجات الحاصلة فى الدنيا، فلما كان الإعراض عن غير الحق والإقبال على عبودية الحق درجات غير متناهية، فكذلك مراتب السعادات الأخروية غير متناهية"[3].

(هـ) السعادة الأخروية أفضل من السعادة الدنيوية :

سار الرازى فى الاتجاه الإسلامى العام، وأكد أن السعادات الأخروية أفضل من السعادات الدنيوية، وساق العديد من الوجوه الدالة على ذلك :

الوجه الأول : أن خيرات الدنيا – فى معظمها –حسية خسيسة سريعة الاستحالة سريعة الزوال والانقضاء، فى حين أن السعادات الأخروية –فى الغالب– عقلية شريفة عالية باقية مقدسة، وقد سبق ذكر العديد من الأدلة على ذلك .

الوجه الثانى : أن الوصول إلى الخيرات الموعودة فى غد القيامة معلوم قطعا، أما الوصول إلى الخيرات الموعودة فى غد الدنيا فغير معلوم، بل ولا مظنون، فكم من سلطان قاهر فى بكرة اليوم صار تحت التراب فى آخر ذلك اليوم، وكم من أمير كبير أصبح فى الملك والإمارة، ثم أمسى أسيرا حقيرًا، وهذا التفاوت يوجب المباينة بين النوعين .

الوجه الثالث : أن الإنسان لا يعرف أجله، ومن ثم فهو لا يدرى هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الأموال والطيبات واللذات أم لا ! أما كل ما جمعه من موجبات السعادات، فإنه يعلم قطعا أنه ينتفع به فى الدار الآخرة .

---

(١) د/محمد حسينى أبو سعدة، النفس وخلودها عند فخر الدين الرازى ص ٣٨٣.
(٢) الرازى، معالم أصول الدين ص ١١٥.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ١٧ ص ١٤٧.

الوجه الرابع : أن الانتفاع بخيرات الدنيا لا يخلو من شوائب المكروهات وممازجة المحرمات المخوفات .

الوجه الخامس : أن المنافع الدنيوية منقرضة ذاهبة باطلة، وكلما كانت تلك المنافع أقوى وألذ وأكمل وأفضل كانت الأحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها أقوى وأكمل(١).

الوجه السادس : أن النفس الإنسانية تكون فى الدنيا منشغلة بتدبير البدن، فإذا ما تخلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بتدبيره خلصت إلى عالم القدس وكملت لذتها وسعادتها(٢) .

هذا إذا أخذنا بالمذهب القائل بالمعاد الروحانى فقط . وإذا أخذنا بالمذهب القائل بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فإنه يقضى –أيضًا– بأن السعادات الأخروية أفضل من الدنيوية؛ لأن الجمع بين السعادات الجسمانية والروحانية فى الدنيا غير ممكن، باعتبار أن الاشتغال بإحداهما يمنع من الاشتغال بالأخرى، وذلك لضعف الأرواح البشرية فى هذا العالم . لكن إذا فارقت الأرواح الأبدان، واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة أخرى صارت قوية على الجمع بين الأمرين، فظهر الفرق(٣) .

الوجه السابع : أن اللذات الدنيوية ليس لها حقيقة معتبرة، والدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿وَمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنعام، الآية ٣٢] . وإنما سميت هذه الحياة باللعب واللهو لعدد من الوجوه :

الأول : أن مدة اللهو واللعب قليلة، سريعة الانقضاء والزوال، ومدة هذه الحياة كذلك. الثانى : أن اللعب واللهو لابد وأن ينساقا فى أكثر الأمر إلى شيء من المكاره ولذات الدنيا كذلك . الثالث : أن اللعب واللهو إنما يحصل عند الاغترار بظواهر الأمور، وأما عند التأمل التام والكشف عن حقائق الأمور لا يبقى اللهو واللعب أصلا . و كذلك اللهو واللعب فإنهما لا يصلحان إلا للصبيان والجهال المغفلين، أما العقلاء والحصفاء فقلما يحصل لهم خوض فى اللعب واللهو، فكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل إلا للمغفلين الجاهلين بحقائق الأمور، وأما الحكماء المحققون فإنهم يعلمون أن كل هذه الخيرات غرور، وليس لها حقيقة معتبرة . الرابع : أن اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة . فثبت بمجموع هذه الوجوه أن اللذات والأحوال الدنيوية لعب ولهو وليس لهما حقيقة معتبرة(٤) .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٧ ص ٥٨، وجـ ١٢ ص ١٦٥ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ٩٦، والتفسير الكبيرجـ٢ ص ١٢٠.
(٣) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ٢ ص٧١.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٢ ص ١٦٥.

وليس معنى هذا أن الرازى من المتشائمين الذين يدعون إلى الإعراض بالكلية عن الخيرات الدنيوية، ولكن كل ما هنالك أنه يدعو فقط إلى تفضيل اللذات الأخروية الشريفة الباقية على اللذات الدنيوية الحقيرة الفانية . يقول الرازى : "إن نفس هذه الحياة لا يمكن ذمها ؛ لأن هذه الحياة العاجلة لا يصح اكتساب السعادات الأخروية إلا فيها"(١) .

وبناء على ذلك فإن الرازى يرى أن حياة الكافر هى المقصودة فى قوله تعالى :﴿ وَمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ ؛ لأن حياة المؤمن يحصل فيها أعمال صالحة فلا تكون لعبًا ولهوًا(٢) .

(و) للسعادة القصوى وسائل لا تنال بدونها :

أكد الرازى أن السعادة القصوى لها وسائل لا تنال بدونها، وهى :

١) **العلم** : يقول الرازى : "لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته، ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه"(٣) . والدليل على ذلك وجوه :

الوجه الأول : "أنه إذا سئل الواحد منا عن مسألة علمية فإن علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به، وإن جهلها نكس رأسه حياء من ذلك،وذلك يدل على أن اللذة الحاصلة بالعلم أكمل اللذات، والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء"(٤).

الوجه الثانى : أن العلم يورث الخشية من الله، قال تعالى : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءُ﴾ [سورة فاطر، الآية ٢٨] . ولما كان دخول الجنة مشروطا بخشيته تعالى : لقوله عز وجل : ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ [سورة البينة، الآية ٢٨] . فقد ثبت أن العلم من أهم أسباب السعادة (٥).

الوجه الثالث : أن العلم يجعل صاحبه "كأنه يطير فى أقطار الملكوت ويسبح فى بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال، ثم يعرف انقسام الممكن إلى الجوهر والعرض، والجوهر إلى البسيط والمركب، ويبالغ فى تقسيم كل منها إلى أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء الذى به يشارك غيره والجزء الذى به يمتاز عن غيره، ويعرف أثر كل شىء ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكليه وجزئيه وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التى أثبت فيهاجميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها، فأى سعادة فوق هذه الدرجة، ثم إنه بعد صيرورته

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ١٢ ص ١٦٥.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٧١.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص١٧١.
(٤) الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٧٣.
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٧٣

كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة، فتصير تلك النفس كالشمس فى عالم الأرواح، وسببا للحياة الأبدية لسائر النفوس، فإنها كانت كاملة ثم صارت مكملة ... فالعلم روح الروح، ونور النور، ولب اللب ... ومن خواص هذه السعادة أنها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير، فإن التصورات الكلية لا يتطرق إليها الزوال والتغير، وإذا كانت هذه السعادة فى نهاية الجلالة فى ذاتها، ثم إنها باقية أبد الآبدين ودهر الداهرين كانت لا محالة أكمل السعادات"[(١)] .

٢) الأخلاق :

إن الذى ينظر إلى موقف الرازى من دور الأخلاق فى تحصيل السعادة القصوى قد يظن فى بداية الأمر أنه مشوب بالخلط والاضطراب، وذلك لأنه قال فى كتابه "الملخص" : "الصحيح عندى أن الأخلاق الفاضلة لا تكون سببا للسعادة، فإن الغرض منها ألا تصير النفس شديدة التعلق بالبدن، فتأثيرها ليس إلا فى ألا تصير النفس معذبة، أما فى السعادة فلا "[(٢)] . فى حين أنه ذكر فى بعض كتبه الأخرى أن السعادة القصوى لا تتم إلا بتكميل النفس فى قوتيها النظرية والعملية، ونص على أن سعادة القوة النظرية وكمال حالها فى حصول المعارف وخصوصا المعارف الإلهية،وأن سعادة القوة العملية وكمال حالها فى التشبه بأخلاق الله–تعالى– قدر الطاقة البشرية، والإتيان بالأعمال الصالحة وخصوصا عبودية الله عز وجل[(٣)] .

ولإزالة هذا الإشكال لابد من معرفة ثلاثة أمور :

الأول : أن رأى الرازى بشأن هذه المسألة فى كتابه " الملخص" لا يمثل رأيه النهائى فيها ؛ لأنه خالفه فى كتبه الأخرى التى صنفها بعد "الملخص" وخصوصا فى كتابه المطالب العالية[(٤)].

الثانى : أن كلام الرازى فى "الملخص" يرجع إلى أنه كان فى بداية الأمر من القائلين بأن الأحوال التى يظن أنها لذات ليست –فى الحقيقة –إلا دفع الآلام، فلذة الأكل –فى رأيه – ليست إلا دفعًا لألم الجوع، ولذة الوقاع ليست إلا دفعًا للفضلة المؤذية، ولذة اللبس ليست إلا دفعًا لألم الحر والبرد . وإذا كان الأمر كذلك فقد ظهر –حسب رأيه –أنه ليس فى هذه الأحوال أية سعادة، لأن الحالة

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٨٢ وما بعدها .
(٢) الرازى،الملخص فى المنطق والحكمة (١٦٣ – ب).
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٩ ص ١٧٦ وما بعدها، والمطالب العالية جـ٨ ص ١٠٣، ورسالة فى التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم (٩٥أ – ٩٥ب).
(٤) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٨ ص ١٠٣.

السابقة هى حصول الألم، والحالة الحاضرة هى عدم الألم، وهذا العدم كان حاصلا عند العدم الأصلى[1].

غير أن الرازى تراجع عن هذا القول – بشكل جزئى – واعترف بوجود لذات صافية مجردة عن الألم، واستدل على ذلك بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول : لو كانت اللذة أ مرا عدميا، أو كان ما يظن أنه لذة ليس –فى الحقيقة– إلا دفعا لألم للزم ألا يكون هنالك تفاوت بين لذة وأخرى ؛ لأن العدم يستحيل فيه التفاوت بالشدة والضعف . فلو كانت لذات الأكل والوقاع ولبس الثياب لا معنى لها إلا دفع آلام الجوع وآلام الفضلات المؤذية وآلام الحر والبرد للزم ألا يكون هنالك تفضيل لطعام على آخر أو منكوحة على أخرى أو ثياب على آخر، ولا شك أن هذا ظاهر البطلان .

الدليل الثانى : أنه لو لم يكن للذة حقيقة إلا دفع الألم لقبح من العاقل الذى ضعفت شهوته للطعام –مثلا– أن يتداوى بالأدوية الكريهة ليلتذ بالأطعمة، لأنه –حينئذ– يكون بمنزلة من يؤلم نفسه ليلتذ بعد ذلك بدفع الألم عنها . ولا يخفى أن هذا لا يقول به عاقل[2] .

الثالث : أن ما جاء به الرازى بشأن هذه المسألة فى كتابه "الملخص" مبنى على أصول الفلاسفة، وقد اعترف الرازى فى بعض كتبه بأنه لا يستقيم أى شىء من ذلك على هذه الأصول، يقول الرازى : إن حاصل القول عندهم فى عقاب العاصى أن النفوس التى اشتد ميلها إلى الدنيا وعلائقها إذا فارقت أبدانها اشتقات إليها مع أنه لا يصل إليها فتقع فى العذاب، فأما لو قدرنا أن إنسانا قتل أشخاصا وأغار على أموالهم ثم نسى ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحالة وجب ألا يعذب بسبب ذلك ؛ لأن العذاب بسبب الشوق، وقد فرضنا نفسه خالية عن الشوق، فعلمنا أن ذلك لا يستقيم على أصول الفلاسفة" [3] .

ومهما يكن من أمر فإن ما استقر عليه الرازى هو أن كمال النفس فى قوتها العملية والذى يعد شريكا لكمال قوتها النظرية فى تحقيق السعادة القصوى – لا يتم إلا بتحصيل الأخلاق الفاضلة . يقول الرازى : "النفس لها شعبتان : القوة النظرية، وكمال حالها فى معرفة الموجودات بأقسامها وأجناسها وأنواعها حتى تصير النفس كالمرآة التى يتجلى فيها قدس الملكوت، ويظهر فيها جلال اللاهوت، ورئيس

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ٩٠ وما بعدها، والمطالب العالية جـ٧ ص ٢٩٩.
(٢) انظر الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ٨٠.
(٣) الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ١٠٧.

هذه المعارف معرفة توحيد الله بحسب ذاته وصفاته وأفعاله . والشعبة الثانية : القوة العملية، وسعادتها فى أن تصير موصوفة بالأخلاق الفاضلة التى تصير مبادئ لصدق الأفعال الكاملة عنها، ورئيس سـعادات هذه القوة طاعة الله وخدمته"[1].

ويقول فى تفسير قوله تعالى : ﴿هَذَا بَلاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِـدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [سورة إبراهيم، الآية ٥٢] : "قوله : ﴿وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ إشارة إلى مجرى الرئيس لكمال القوة النظرية، وقوله : ﴿وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ إشارة إلى ما يجرى مجرى الرئيس لكمال حال القوة العملية، فإن الفائدة فى هذا التذكر إنما هو الإعراض عن الأعمال الباطلة والإقبال على الأعمال الصالحة،وهذه الخاتمة كالدليل القاطع على أنه لا سعادة للإنسان إلا من هاتين الجهتين"[2].

وفى محاولة لتأكيد دور الأخلاق فى تحقيق السعادة فى الدنيا والآخرة يقول الرازى–أيضا– فى تفسير قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۞الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۞أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُـونَ حَقاً لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [سورة الأنفـال، الآيـات٢–٤] : "اعلـم أن الصفات المذكورة قسمان : الثلاث الأولى هى الصفات القلبية والأحوال الروحانيـة وهـى الخـوف والإخلاص والتوكل، والاثنتان الأخيرتان هما الأعمال الظاهرة والأخلاق ولا شك أن لهذه الأعمـال والأخلاق تأثيرات فى تصفية القلب وفى تنويره بالمعارف الإلهية . ولا شك أن المؤثر كلما كان أقـوى كانت الآثار أقوى وبالضد، فلما كانت هذه الأخلاق والأعمال لها درجات ومراتب، كانت المعارف أيضا لها درجات ومراتب، وذلك هو المراد من قوله : ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ ، والثواب الحاصل فى الجنة أيضا مقدر بمقدار هذه الأحوال"[3] . فثبت أن مراتب السعادات الروحانية قبل الموت وبعـد الموت كثيرة ومختلفة ومرتبطة إلى حد كبير بالأعمال الظاهرة والأخلاق[4] .

وقد زاد الرازى الأمر وضوحا فذكر أنه لما كان تكرار الأعمال الاختيارية يفيـد حـدوث الملكات الراسخة، فقد وجب أن يحصل لكل عمل اختيارى يصدر من الإنسان– كثيرًا كان أو قلـيلا، قويًّا كان أو ضعيفا – أثر مخصوص فى جوهر النفس الإنسانية، وهذا الأثر إن كان أثرا لجذب جـوهر

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ١٩ ص ١١٨.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ١٩ ص ١١٨.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ١٥ ص ١٠٠.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٥ ص ١٠٠.

الروح من الخلق إلى حضرة الحق كان ذلك من موجبات السعادات والكرامات، وإن كان ذلك الأثر أثرًا لجذب الروح من حضرة الحق إلى الاشتغال بالخلق كان ذلك من موجبات الشقاوة والخذلان[1] .

٣) المواظبة على ذكر الله، والانقطاع بالكلية عما سواه :

صرح الرازى –أيضا– بأن محبة الله –تعالى– والشوق إليه والمواظبة على ذكره والاعتماد عليه والانقطاع بالكلية عما سواه من أهم الأسباب الموصلة إلى السعادة القصوى [2]، وذلك لأن القلب إذا توجه إلى مطالعة عالم الأجسام حصل فيه الاضطراب والقلق والميل الشديد إلى الاستيلاء عليها والتصرف فيها، أما إذا توجه إلى مطالعة الحضرة الإلهية حصلت فيه الأنوار الصمدية والأضواء الإلهية، وصار ساكنا مطمئنا، ولهذا قال تعالى : ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [سور الرعد، الآية ٢٨] .

ومما يدل أيضا –فى رأى الرازى– على أن المواظبة على ذكر الله –تعالى– من أهم الأسباب الموصلة إلى السعادة القصوى أنها تفيد الشوق إلى الله، والشوق إلى الله ألذ المقامات وأكثرها بهجة وسعادة[3] .

وإنما قال الرازى بأن المواظبة على ذكر الله تفيد الشوق إليه لأنها تفيد صاحبها المعرفة ببعض الكمالات الإلهية المقدسة من بعض الوجوه، والشعور بهذه الكمالات من بعض الوجوه يشوق إلى الشعور بدرجاتها ومراتبها،وإذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق، فثبت أن المواظبة على ذكر الله –تعالى– تفيد الشوق إليه .

وأما قوله بأن الشوق إلى الله –تعالى– أعظم المقامات وأكثرها بهجة وسعادة فيرجع إلى أن الشوق يفيد صاحبه حصول آلام ولذات متوالية ؛ لأنه بقدر ما يصل يلتذ، وبقدر ما يتمنع وصوله يتألم، وإذا كان الشعور باللذة حال زوال الألم يوجب مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور، فقد ثبت أن الشوق إلى الله –تعالى– يفيد حصول أعلى الدرجات وأسناها وأكثرها سعادة .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢٠ ص ١٣٦.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٩ ص ٩٤، وشرح الإشارات جـ٢ ص١١١ وما بعدها، والمطالب العالية جـ١ ص ٥٧.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٢٦.

وخلاصة القول :

إن الرازى سار فى الاتجاه الإسلامى العام فدعا إلى تفضيل السعادات الروحية على السعادات الحسية، وإيثار السعادات الأخروية على السعادات الدنيوية، وأوضح أن السعادة الدنيوية القصوى فى معرفة الله تعالى، وأن السعادة الأخروية القصوى فى دوام النظر إلى وجه الله الكريم، وأكد أنه لا يمكن التوصل إلى هاتين السعادتين إلا بتحصيل المعارف الإلهية، والأخلاق الفاضلة، والمواظبة على ذكر الله تعالى، والانقطاع بالكلية عما سواه .

****

وبعد أن اكتمل الحديث عن مفهوم الأخلاق، وكيفية تكونها، والمؤثرات فيها، ومجالاتها، وغايتها –فى رأى الرازى– يحسن التعريف بآرائه فى حقيقة الإنسان وقواه النفسية وعلاقتهما بالأخلاق. وهو موضوع الفصل التالى .

الفصل الثالث

ماهية الإنسان وعلاقتها بالأخلاق

اهتم الرازى كغيره من علماء الأخلاق بالبحث عن حقيقة النفس الإنسانية للأسباب الآتية :

١) لأن التهذيب الأخلاقى لا يتم إلا بمعرفة العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق وهى النفس . ومن ثم كانت دراسة النفس هى المدخل الأساسى للتعرف على إمكانية تهذيب الأخلاق .

٢) لأن دراسة النفس تعين المرء على معرفة أعدائه الكامنة فى نفسه. ولا شك أن من عرف أعداءه الكامنة ومكانها وكيفية انبعاثها أحسن مجاهدتها والاحتراز منها .

٣) لأن معرفة النفس تدفع المرء كلما رأى عيبا فى غيره إلى التفتيش عن مثله فى نفسه، ومن ثم يصير منشغلا بعيوب نفسه عن عيوب الآخرين .

٤) لأن معرفة النفس تعين المرء على معرفة الباقيات وشرفها، والفانيات وخستها، فيتمسك بالأولى ويتجنب الثانية .

٥) لأن معرفة النفس تعين المرء على معرفة ما يسعدها وما يشقيها، فيلتزم بما يحقق سعادتها، ويتجنب ما يتسبب فى شقاوتها .

٦) لأن معرفة النفس تعين المرء على معرفة ربه، يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ﴾ [سورة فصلت، الآية ٥٣] . وأيضا قوله تعالى : ﴿وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ سورة الحشر، الآية ١٩] يدل على تلازم الأمرين، وأن نسيان أحدهما مع نسيان الآخر .

وإذا كانت سعادة المرء فى الدارين فى معرفة الله –تعالى– كانت معرفة النفس واجبة؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به واجب .

٧) لأن معرفة النفس تساعد المرء على معرفة سر الله فى القدر، ومن ثم لا يفرح بتحصيل شىء من طيبات الدنيا ولا يحزن –أيضا– لفوات شىء من تلك الطيبات، و بالتالى يصير حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق.

٨) لأن معرفة النفس معرفة حقيقية تؤدى إلى الإيمان بخلود النفس بعد مفارقة البدن، وهذا يؤدى بدوره إلى إيمان المرء بالمسئولية الأخلاقية الكاملة عن كل ما يصدر عنه من أفعال ظاهرة أو أعمال باطنة.

٩) لأن معرفة النفس تساعد المشتغل بالتربية الأخلاقية وغيرها من سائر أنواع التربية على القيام بعمله على الوجه الأكمل، حيث إن معرفة المربى بطبيعة النفس وقواها تؤثر فى الطريقة التى يــربى بها والمادة التى يقدمها .

١٠) لأن معرفة النفس لا تجعل المرء يحسن سياسة نفسه فقط، بل يحسن –أيضا– سياســة العالم، وبالتالى تجعله جديرا بأن يكون خليفة لله فى الأرض .

من أجل كل ذلك لم يكن غريبا من الرازى أن يبحث عن حقيقة النفس الإنسانية، وأن يعرض بالتحليل الدقيق لقوى هذه النفس، وأن يشخص أمراضها، وأن يصف وسائل علاجها، وأن يصــنف بواعث السلوك الإنسانى بوجه عام.

وفيما يأتى عرض لآراء الرازى فى هذه القضية بشئ من التفصيل:

حقيقة الإنسان :

قبل عرض رأى الرازى فى حقيقة الإنسان يحسن عرض الآراء الأخرى؛ لأنه يبين موقــع رأى الرازى من هذه الآراء، كما يساعد على تناول هذه القضية من كافة الجوانب .

ففى الفلسفة الإغريقية يعتبر أفلاطون أول فيلسوف إغريقى أوضح تألف الإنسان من الجسم والنفس، وأبان ثنائيتهما بهيئة نظرية مستندة إلى الفكر المحض(١) .

أما أرسطو فذهب إلى أن الإنسان حيوان ناطق، وأن النفس ليست كائنا مفارقا للجسم، وإنما هى أولى صور الجسم الطبيعى المركب، وهى مرتبطة به ارتباط قوة القطع بالسكين(٢) .

وإذا ما فتشنا فى الفلسفة الإسلامية وجدنا أبا حيان التوحيدى (ت : ٤٠٣ هــ)(٣)، وابــن سينا (ت ٤٢٨ هــ)(٤)، والغزالى (ت : ٥٠٥ هــ)(٥) يتابعون أفلاطون فى القول بأن الإنسان مركب

---

(١) انظر د/محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية جــ١ ص ٢٥٨.
(٢) انظر د/محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية جــ٢ ص ٨٠.
(٣) انظر أبا حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة جــ١ ص٢٠٣ و جــ ٣ ص ١١٢.
(٤) انظر ابن سينا، رسالة فى القوى النفسية وإدراكاتها ضمن تسع رسائل فــى الحكمــة والطبيعيــات، و د / نــاجى التكريتى، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ص ٣٣٠، ودى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٧٤.
(٥) انظر الغزالى، الرسالة اللدنية ص ١٠٠ وما بعدها، ود /محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فــى الإســلام ص٣٦٧، ود/سعيد مراد، نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ص ١٠٩، وحنا فاخورى وخليل الجر، تــاريخ الفلســفة العربية جــ٢ ص ٢٩١.

من شيئين مختلفين : أحدهما : الجسم المظلم الكثيف الداخل تحت الكون والفساد، المركب، المؤلف، الترابي، الذى لا يتم أمره إلا بغيره، والآخر : هوا لنفس الجوهرى المفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للآلات والأجسام .

أما ابن طفيل فيرى أن الإنسان وإن كان يتألف من نفس وجسم إلا إن النفس هى التى تمثل حقيقته؛ لأنها لا تبيد ولا تفنى ولا يجوز عليها شيء من صفات الأجسام، ولأنها هى التى تدرك واجب الوجود[(١)] .

وقد شارك المتكلمون -أيضا- بآرائهم فى هذه القضية، فذهب فريق إلى أن الإنسان هو الجسد أو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان، ومن هؤلاء أبو الهذيل العلاف وأبو بكر الأصم . وذهب آخرون إلى أن الإنسان هو الروح وأن البدن ليس إلا آلة لهذه الروح، ومنهم النظام ومعمر . ورأى فرق ثالث أن الإنسان هو مجموع الروح والجسم وأن البدن موات، وأن الروح هى الفاعلة الحساسة الدراكة دون الجسد، ومنهم بشر بن المعتمر وهشام بن الحكم[(٢)] .

أما النصيون من أصحاب الاتجاه الدينى فقد أكدوا أن الإنسان مركب من الأمرين، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ﴾ [سورة السجدة، الآيات ٧-٩][(٣)]، وبينوا أن الجانب الروحى أشرف من الجانب المادى؛ لأن البدن – فى رأيهم – ليس إلا مطية للروح؛ ولأن الروح هى الأشرف والأبقى؛ ولأنها تلعب دورا هاما فى تقرير السلوك الذى يحقق الخير أو الشر، والذى يترتب عليه السعادة أو الشقاء

وقد خطأ ابن حزم فى كتابه "الفصل فى الملل" القول بأنه كلمة "إنسان" لا تقع إلا على النفس والبدن معا؛ لأن هناك نصوصا قرآنية أطلقت هذا الاسم على الجسد فقط، كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [سورة الرحمن، الآية ١٤]، وقوله : ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [سورة الطارق، الآيات ٥-٧]، وقوله :

---

(١) انظر د/على عبد الفتاح المغربى، فلاسفة المغرب ص ٢٤٧.

(٢) انظر الأشعرى، مقالات الإسلاميين جـ١ ص ١٣٢، وجـ٢ ص ٢٥-٢٧، والشهرستانى، الملل والنحل جـ١ ص ٨١، ود/ على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى جـ١ ص ٤٧٧ و ص ٤٩٩ و ص ٥١٦، وجـ٢ ص ٢٥٣، ود/محمد السنهوتى، مدخل نقدى لدراسة علم الكلام ص ١٧١، ود/ أحمد عرفات القاضى، الفكر التربوى عند المتكلمين المسلمين ص ١٣٢.

(٣) انظر الأصفهانى، تفصيل النشأتين ص ١٧، والذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٧٥، ود / مصطفى حلمى، قواعد المنهج السلفى فى الفكر الإسلامى ص ٢٣٦، ود / عبد المقصود عبد الغنى، الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص ١٨٣، والفلسفة الخلقية فى الإسلام ص ٣٠١.

﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۞أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى ۞ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى﴾ [سورة القيامة، الآيات ٣٦-٣٨]؛ ولأن هناك نصوصا أخرى أطلقت الاسم نفسه على النفس فقط، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً ۞إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً ۞وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾[سورة المعارج، الآيات ١٩-٢١] .

وإذا كان لا يجوز معارضة الآيات الدالة علىأ حد الجانبين بالآيات الدالة على الجانب الآخر؛ لأن كلام الله ليس بمختلف لقوله تعالى : ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً ﴾ [سورة النساء، الآية ٨٢]، فقد ثبت أن كلمة "إنسان" تقع على النفس دون الجسد، وتقع -أيضا- على الجسد دون النفس، وتقع -أيضا- على كليهما مجتمعين، فنقول في الحى : هذا إنسان، وهو مشتمل على جسد وروح، ونقول للميت : هذا إنسان، وهو جسد لا نفس فيه، ونقول : إن الإنسان يعذب قبل يوم القيامة وينعم، ونعنى بذلك النفس دون الجسد[١].

والواقع أن ما ذكره ابن حزم هنا ليس إلا بحثا لفظيا، حيث ذكر فى موضع آخر أن الإنسان فى الحقيقة هو النفس الناطقة؛ لأنها هى المتحركة العاقلة المدبرة المخاطبة المكلفة، أما الجسد فهو موات لا حياة له، وجماد لا حركة فيه إلا أن تحركه النفس[٢] .

وأما أصحاب الاتجاه الصوفى فإنهم يرون أن الإنسان مركب من النفس والروح والبدن، وأن النفس هى محل الأخلاق المذمومة، وأن الروح هى محل الأخلاق المحمودة [٣].

وإذا ما عرجنا على الفلسفة الحديثة وجدنا ديكارت (ت : ١٦٥٠ م) يذهب إلى أن الإنسان مركب من نفس وجسم . والنفس – فى رأيه –روح بسيط مفكر، والجسم امتداد قابل للقسمة[٤] .

ويرى اسبينوزا (ت : ١٦٧٧م) أن الإنسان مركب من حال امتدادى هو جسمه، ومن حال فكرى هو نفسه، والجسم – فى رأيه – آلة مؤلفة من آلات، والنفس فكرة الجسم، أى فكرة موضوعها الجسم الموجود بالفعل، فهى تبدأ وتنتهى مع الجسم، وعلتها خارجة عنها تلتمس فىأحوال أخرى من الفكر مقابلة لأحوال الامتداد التى هى علة الجسم[٥] .

---

(١) انظر ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ٥ ص ١٩١ وما بعدها.
(٢) انظر ابن حزم، الفصل فى الملل جـ٥ ص ٢٠٢ وما بعدها، ود/صلاح رسلان، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ص ٢٠٧.
(٣) انظر القشيرى، الرسالة القشيرية ص ٨٧.
(٤) انظر د/يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٨٢، ود/كريم متى، الفلسفة الحديثة ص ٨٨.
(٥) انظر د/يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١١٣.

أما ليبنتز (ت : ١٧١٦م) فيرى أن أساس الموجودات شيء واحد هو الروح، وهـــى –فى رأيه– تنقسم إلى نقط روحية لا عداد لها، وكل نقطة من هذه الــنقط تســمى "Monad" أو "ذرة روحية"، وهذه الذرة يخلقها الله، وكل جوهر فرد مركب من مجموعة من الذرات، وكل جسم مركب من عدد من هذه الجواهر، فهو إذن مركب من ذرات روحية، وما يرى للجسم من الامتــداد فلــيس حقيقيا، وإنما هو ناشئ من اجتماع ذرات روحية بعضها مع بعض . وليست الذرات فى أى حال مــن أحوالها فاقدة الحياة؛ لأن كل ذرة لها جسم وروح . فالروح ماهية المادة، والجسم مظهرها المحسوس[١] .

وفى الطب النفسى الحديث ينظر إلى الإنسان على أنه المادة الحية أو الجسد الذى تسرى فيــه الحياة بفعل الروح، وينظر إلى النفس على أنها الجزء الإنسانى الذى يقترب من كونه وسيطا بين الجسد والروح؛ لأنها تشبه الروح فى كونها أثرا لا مادة، وتقترب من الجسد فى كونها ناتجة عن أجزاء معينــة منه[٢] .

رأى الرازى :

ذهب الرازى إلى أن الإنسان هو ما يشير إليه كل واحد بقوله "أنا"، وهو النفس الناطقــة، أو الجوهر الأصلى الباقى، وأن البدن ليس إلا آلة له[٣] .

ومعنى هذا أن الرازى من القائلين بأن الإنسان فى الحقيقة ليس من جنس الأجسام، وإنما هــو جوهر قدسى مجرد .

يؤكد ذلك ما ساقه الرازى من أدلة على أن الإنسان ليس هذا الجسم المحســوس المرئــى، أو جسما موجودا داخل البدن أو خارجه، أو عرضا حالا فى البدن .

أما الأدلة على أن الإنسان ليس هذا الجسم فتتلخص فيما يأتى :

١) أن الإنسان إذا رأى شيئين مختلفين فإنه يحكم بأن كلا منهما مغاير للآخر، وهذا يقتضى أن يكون المدرك شيئا واحدا، وإذا كان مجموع البدن ليس موصوفا بهذه الصفة، وكل عضو من أعضائه ليس كذلك، فقد ثبت أن الإنسان شيء آخر سوى هذا البدن وسوى هذه الأعضاء [٤].

---

(١) انظر أ . س . رابوبرت، مبادئ الفلسفة ص ١٨٦ وما بعدها.
(٢) انظر د/ محمود حمودة، النفس أسرارها وأمراضها ص ٢٥.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٥ ص ٤٢، و جـ ١٦ ص ١٥٨.
(٤) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ١٠٦ وما بعدها .

٢) "أن العلم البديهى حاصل بأن أجزاء هذه الجثة متبدلة بالزيادة والنقصان، تارة بحسب النمو والذبول، وتارة بحسب السمن والهزال، والعلم الضرورى حاصل بأن المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقى، ويحصل من مجموع هذه المقدمات الثلاث العلم القطعىبأن الإنسان ليس عبارة عن مجموع هذه الجثة"[١] .

٣) أن الإنسان حال ما يكون مشتغل الفكر متوجه الهمة نحو أمر معين مخصوص فإنه فى تلك الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه وعن أعضائه وأبعاضه بمجموعها ومفصلها، وهوفى تلك الحالة غير غافل عن نفسه المعينة، بدليل أنه فى تلك الحالة قد يقول غضبت واشتهيت وسمعت كلامك وأبصرت وجهك، وتاء الضمير كناية عن نفسه، فهو فى تلك الحالة عالم بنفسه المخصوصة وغافل عن جملة بدنه وعن كل واحد من أعضائه وأبعاضه، والمعلوم مغاير لغير المعلوم، فالإنسان يجب أن يكون مغايرا لجملة هذا البدن ولكل واحد من أعضائه وأبعاضه[٢] .

٤) أن كل إنسان يحكم عقله بإضافة كل واحد من هذه الأعضاء إلى نفسه فيقول: رأسى وعينى ويدى ورجلى وقلبى، والمضاف غير المضاف إليه، فوجب أن يكون الشىء الذى هو الإنسان مغايرا لجملة هذا البدن ولكل واحد من الأعضاء، ولا يجوز أن يقول الإنسان نفسى وذاتى إلا إذا أراد بهما بدنه المخصوص، كما لا يجوز أن يقول "إنسانى" لأن عين الإنسان ذاته فكيف يضيفه مرة أخرى إلى ذاته .

٥) أن الإنسان قد يكون حيا حال ما يكون البدن ميتا فوجب كون الإنسان مغايرا لهذا البدن، والدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٦٩] . فهذا النص صريح فى أن أولئك المقتولين أحياء، والحس يدل على أن هذا الجسد ميت .

وأيضا قوله تعالى : ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُواً وَعَشِياً﴾ [سورة غافر، الآية ٤٦]، وقوله : ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً﴾ [سورة نوح، الآية ٢٥] . وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام : "من مات فقد قامت قيامته"[٣] .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ١٢ ص ٣٣.
(٢) انظر الرازى، أسرار التنزيل ص ١٣٢، وأساس التقديس ص ٥٥، والتفسير الكبير جـ ٩ ص ٧٤، وجـ٢١ ص ٣٣ وما بعدها.
(٣) الشوكانى، الفوائد المجموعة ٢٦٧، والعجلونى، كشف الخفاء جـ٢ : ٣٨٦، والزبيدى، إتحاف السادة المتقين جـ٩ ١١:، وجـ ١٠ : ٣٨٠.

هذه النصوص تدل على أن الإنسان يبقى بعد موت الجسد، وبديهة العقل والفطرة شاهدان بأن هذا الجسد ميت، ولو جوزنا كونه حيا جاز مثله فى جميع الجمادات، وذلك عين السفسطة، وإذا ثبت أن الإنسان شىء وكان الجسد ميتا لزم أن الإنسان شىء غير هذا الجسد.

٦) أن جميع فرق الدنيا يتصدقون عن موتاهم ويدعون لهم بالخير ويذهبون إلى زيارتهم، ولولا أنهم بعد موت الجسد بقوا أحياء لكان التصدق عنهم عبثا، والدعاء لهم عبثا، ولكان الذهاب إلى زيارتهم عبثا، فالإطباق على هذه الصدقة وعلى هذا الدعاء وعلى هذه الزيارة يدل على أن فطرتهم الأصلية السليمة شاهدة بأن الإنسان شىء غير هذا الجسد، وأن ذلك الشىء لا يموت، بل الذى يموت هذا الجسد[١] .

٧) "أن كثيرا من الناس يرى أباه أو ابنه بعد موته فى المنام ويقول له : اذهب إلى الموضع الفلانى فإن فيه ذهبا دفنته لك، وقد يراه فيوصيه بقضاء دين عنه، ثم عند اليقظة إذا فتش كان كما رآه فى المنام من غير تفاوت، ولولا أن الإنسان يبقى بعد الموت لما كان كذلك،ولما دل هذا الدليل على أن الإنسان يبقى بعد الموت ودل الحس على أن الجسد ميت، كان الإنسان مغايرا لهذا الجسد الميت"[٢] .

٨) أن الإنسان إذا قطع أحد أعضائه فإنه يجد من قلبه وعقله أنه عين ذلك الإنسان دون تفاوت، حتى إنه يقول : أنا ذلك الإنسان الذى كنت موجودا قبل ذلك، إلا إنه يقول : إنهم قطعوا يدى ورجلى، وذلك برهان يقينى على أن ذلك الإنسان شىء مغاير لهذه الأعضاء والأبعاض .

٩) أن القرآن والحديث يدلان على أن الله – تعالى- مسخ من اليهود جماعة فى صورة القردة والخنازير، ولا شك أنهم باقون بعد المسخ،وأن المسخ كان لهياكلهم فقط، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان هذا إماتة لهم وخلقا لتلك القردة والخنازير، وليس هذا من المسخ فى شىء، فوجب أن يكون الإنسان مغايرا لتلك البنية .

١٠) أن الرسول –صلى الله عليه وسلم- كان يرى جبريل فى صورة دحية الكلبى، وكان يرى إبليس فى صورة الشيخ النجدى، فها هنا بنية الإنسان حاصلة مع أن حقيقته غير حاصلة، وهذا يدل على أن الإنسان فى الحقيقة ليس هذه البنية .

١١) أن الزانى يزنى بفرجه فيضرب على ظهره، فوجب أن يكون الإنسان شيئا آخر غير الفرج وغير الظهر، ويقال إن ذلك الشىء يستعمل الفرج فى عمل والظهر فى عمل آخر، فيكون الملتذ

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢١ ص ٣٥.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢١ ص ٣٥.

والمتألم هو ذلك الشيء، إلا إنه تحصل تلك اللذة بواسطة هذا العضو، ويتألم بواسطة الضرب على ذلك العضو.

١٢) أن الإنسان إذا علم شيئا فإما أن يقوم بمجموع البدن علم واحد بذلك الشيء، أو يقوم بكل واحد من أجزاء البدن علم به على حدة، والأول يقتضى قيام العرض بالمحال الكثيرة وهو محال، والثانى يقتضى أن يكون كل واحد من أجزاء البدن عالما فاهما مدركا على سبيل الاستقلال، والعلم الضرورى حاصل بأن الجزء المعين من البدن ليس عالما فاهما مدركا بالاستقلال، فثبت أن حقيقة الإنسان غير هذه البنية .

١٣) أن الإنسان يجب أن يكون عالما؛ لأنه فاعل مختار، والعلم لا يحصل إلا فى القلب؛ لأن العلم الضرورى حاصل بأنا نجد علومنا من ناحية القلب، والقرآن دال على ذلك أيضا، قال تعالى : ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٧٩]، وقال : ﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾ [سورة المجادلة، الآية ٢٢]، وقال : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ۞عَلَى قَلْبِكَ ﴾ [سورة الشعراء، الآية ١٩٣] . وإذا ثبت أن الإنسان يجب أن يكون عالما، وثبت أن العلم ليس إلا فى القلب، ثبت أن الإنسان شيء فى القلب أو شيء له تعلق بالقلب، وعلى كلا التقديرين فإنه يبطل القول بأن الإنسان هو هذا الجسد(١) .

وإذا كان الرازى قد أوضح أن حقيقة الإنسان غير هذا البدن فإنه أكد –أيضا– أنها غير محسوسة فقال : "إن حقيقة الإنسان شيء مغاير للسطح واللون، وكل ما هو مرئى فهو إما السطح وإما اللون،و هما مقدمتان قطعيتان، وينتج هذا القياس أن حقيقة الإنسان غير مرئية، وهذا برهان يقينى"(٢).

أما القول بأن الإنسان جسم موجود داخل البدن فلم يذهب إليه أحد كما يقول الرازى (٣).

وأما القول بأن الإنسان عرض حال فى البدن فينبغى –فى رأى الرازى– ألا يقول به عاقل؛ لأنه من المعلوم بالضرورة أن الإنسان جوهر، لأنه موصوف بالعلم والقدرة والتدبر والتصرف، ومن كان كذلك كان جوهرا، والجوهر لا يكون عرضا، بل الذى يمكن أن يقول به كل عاقل : هو أن الإنسان يشترط أن يكون موصوفا بأعراض مخصوصة كالنطق، والتعجب، والضحك، والبكاء، والخجل،

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢١ ص ٣٩ وما بعدها.
(٢) الرازى التفسير الكبير جـ ٢١ ص ٣٦.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢١ ص ٣٧.
والحق أن الرازى لم يكن دقيقا فيما أخبر به هنا؛ لأن هناك من قال بمادية النفس كما سيتضح فيما بعد .

والحياء، والقدرة على استنباط الصنائع العجيبة، والحكم بحسن بعض الأشياء وقبح بعضها، وتذكر الأمور الماضية، والفكر والروية[1] .

وكما رفض الرازى القول بأن الإنسان هو هذا الجسم المحسوس، أو جسما خارج البدن، أو عرضا حالا فى البدن – رفض أيضا الحد القائل : الإنسان جوهر جسمانى مغتذ، نام، مولد للمثل، حساس، متحرك بالإرادة، ناطق، مائت . حيث قال : "أما كونه مغتذيًا ناميا مولدا حساسا متحركا فكل ذلك قواه وأفعاله . لا شيء منها داخل فى ماهيته ألبتة . وأما وصفه بأنه مائت فهو باطل لما ثبت أن النفس لا تموت، وهذا إذا كان المراد من الإنسان ما يشير إليه كل أحد إلى نفسه بقوله "أنا"، فأما إن كان المراد بالإنسان ما يشير إليه كل أحد من غيره بقوله "أنت" وبقوله "هو" فذاك هو الهيكل الجسمانى[2]، وهذا يصدق عليه أنه جوهر جسمانى لكن لا تصدق عليه بقية الصفات . أما كونه مغتذيا مولدا للمثل حساسا متحركا بالإرادة فهو باطل؛ لأنه ثبت فى علم النفس لدينا أن هذه الأفعال كلها أفعال النفس بواسطة الآلات الجسمانية، فيكون إسناد هذه الأفعال إلى البدن خطأ محضا .

ثم هب أن هذه الأفعال مستندة إلى البدن، إلا إن كونها مستندة إلى البدن أمر مشكوك فيه لا يعلم ثبوته إلا بالدليل الغامض، وقد بينا أن ما يكون جزء الماهية فإنه يكون معلوم الثبوت للماهية علما بدهيا ضروريا، وأما كونه ناطقا فقد اتفقوا على أنه ليس المراد منه النطق اللسانى بل النطق العقلى، واتفقوا على أن ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات النفس . فالحاصل أن الحد الذى ذكروه للإنسان يوهم كون الشيء الواحد موصوفا بأنه جسم، وبأنه ناطق نطقا عقليا، وذلك عندهم محال؛ لأنهم اتفقوا على أن الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلى، فلا شيء من الجسم بناطق نطقا عقليا، ولا شيء من الناطق نطقا عقليا بجسم . وإذا كان ذلك مذهب القوم فكيف جمعوا بينهما فى حد الإنسان ؟! وهذا من العجائب .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢١ ص ٣٧، والمطالب العالية جـ٧ ص ٢٨٩ – ٢٩٦.

(٢) يرى لرازى أن الذى يشير إليه كل أحد من نفسه بقوله "أنا" مغاير للذى يشير إليه بقوله "أنت" أو "هو" وذلك لأن المشار إليه من كل أحد بقوله "أنا" هو جوهر النفس الناطقة لا البدن ولا شيء من قواه . أما المشار إليه لكل أحد بأن يقول غيره له:أنت أو هو فهذا ليس جوهر النفس، بل هو البدن المخصوص . بدليل أن المرء لا يعرف من غيره إلا البنية المشاهدة أو الشكل المخصوص، حتى إن تلك الهيئة لو تغيرت عن صورته وخلقته فربما ظن أنه ليس هو بل غيره . وأيضًا إذا شابهه إنسان آخر فى الهيئة ربما ظن بهذا الآخر أنه هو .

ولا يجوز فى رأيه الاحتجاج بتغير الأبدان على أن ما يشير إليه المرء بقوله "أنا" يستوى مع ما يشير إليه من غيره بقوله "أنت" أو "هو"؛ لأن علم كل أحد بنفسه المخصوصة علم بدهى لا يقبل الشبهة والخطأ، فى حين أن علم كل أحد بغيره علم مخلوط بالظن يقبل الشبهة والخطأ، فظهر الفرق . (انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ١ ص ٧١ وما بعدها).

أما كونه مائتا فهذا لا يمكن جعله جزءا من ماهية الإنسان؛ وذلك لأنه إن كان المراد من الإنسان جوهر النفس، فقد اتفقوا على أن النفس لا تموت فكيف وصفوها بالمائت ؟

وإن كان المراد من الإنسان جوهر البدن، فالبدن ما دام باقيا على الصفات التى معها يصدق عليه أنه إنسان فإنه لا يكون مائتا، فإذا صار مائتا فقد بطلت تلك الصفات .فالمائت بالحقيقة كالصفة المنافية للإنسانية والمبطلة لها، فكيف يمكن إدخال هذا الوصف فى ماهية الإنسان ؟ وأيضا فيمكننا أن نعقل إنسانا باقيا أبد الآباد، ولا يمكننا أن نعقل إنسانا غير إنسان .ألا ترى أن الناس يقرون بأن أشخاص الناس تبقى فى الجنة بقاء لا آخر له، فقد اعتقدوا لرد ذلك الإنسان أن يكون إنسانا . ولو اعتقدوا أن الإنسان لا يكون إنسانا فقد اعتقدوا اعتقادا نعلم فساده بالضرورة .

فثبت بمجموع ما ذكرنا أن الحد الذى ذكروه مختل، بل الحد الحق الصحيح أن يقال: إن كان المراد من الإنسان الأمر الذى يشير إليه كل أحد بقوله "أنا" فذلك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن أن يحصل على أقوى منه ولا أوضح منه . فكيف يمكن تعريفه بغيره ؟ وإن كان المراد من الإنسان الأمر الذى يشير إليه كل أحد بقوله "أنت" وبقوله "هو" فذاك هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة"[(1)] .

وهكذا يتضح أن حقيقة الإنسان – فى رأى الرازى– هى النفس الناطقة أو ما يشير إليه كل واحد بقوله "أنا".

والحق ما قرره الإسلام من أن الإنسان جسد وروح، وأن جسده خاضع لأحكام المادة، وأن روحه طليق مختار يخضع لجسده فى أمور ويخضع هو جسده فى أمور، وأنه المسئول إذا انقاد لدواعى جسده و لم يجتهد للانتفاع بحريته فى مقاومة تلك الدواعى وموازنتها بما يصلحها عند فسادها[(2)].

وقد أثبتت التجربة أن الإنسان لا يسعد ولا يفلح ولا يرقى إلا إذا حقق التوازن بين المطالب الجسدية والمطالب الروحية، وأنه لا يمكن أن توجد المدينة الصالحة ألبتة إلا إذا ساد وسط دينى خلقى عقلى جسدى يمكن فيه للإنسان أن يبلغ كماله الإنسانى بسهولة . يؤكد ذلك أن أصحاب النبى –صلى الله عليه وسلم– كانوا جامعين بين الديانة والأخلاق والقوة والسياسة، وكانت تتمثل فيهم الإنسانية بجميع نواحيها وشعبها ومحاسنها المتفرقة فى قادة العالم، وكان يمكنهم –بفضل تربيتهم الخلقية والروحية

---

(١) الرازى، شرح عيون الحكمة جـ١ ص ٧٢ وما بعدها.

(٢) انظر العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ٧٩، ومحمد قطب، فى النفس والمجتمع ص ١٢٠ وما بعدها، ود/أحمد السايح، الفضيلة والفضائل فى الإسلام ص ٨ وما بعدها، ويوسف الدجوى،سبيل السعادة ص ٣٢، ومحمد إقبال، تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٢١.

السامية، واعتدالهم الغريب الذى قلما اتفق للإنسان، وجمعهم بين مصالح الروح والبدن، واستعدادهم المادى الكامل وعقلهم الواسع- أن يسيروا بالأمم الإنسانية إلى غايتها المثلى الروحية والخلقية والمادية[١].

وعلى أية حال فإن اهتمام الرازى بالجانب الروحى فى الإنسان لا يعنى إغفاله للجانب المادى ومطالبه، وإنما يعنى تفضيله للجانب الروحى على الجانب المادى، لأنه الأشرف والأبقى، ولأنه المميز لحقيقة الإنسان، ومن ثم فإن الرازى لم يختلف مع غيره من أصحاب الآراء الأخرى فى ضرورة تنمية الإنسان وتعديل سلوكه عن طريق التربية .

الإنسان أشرف مخلوقات العالم السفلى:

شارك الرازى غيره من علماء المسلمين القول بأن الإنسان أشرف مخلوقات العالم السفلى، وذلك يعود -فى رأيه- إلى أن النفس الإنسانية أشرف النفوس الموجودة فى العالم السفلى، وبدنه أشرف الأجسام الموجودة فى العالم السفلى . يقول الرازى فى تقرير فضيلة النفس الإنسانية : "إن النفس النباتية قواها الأصلية ثلاث : وهى الاغتذاء والنمو والتوليد، والنفس الحيوانية لها قوتان : الحساسة سواء كانت ظاهرة أو باطنة والحركة بالاختيار، فهذه القوى الخمس أعنى الاغتذاء والنمو والتوليد والحس والحركة حاصلة للنفس الإنسانية، ثم إن النفس الإنسانية مختصة بقوة أخرى وهى القوة العاقلة المدركة لحقائق الأشياء كما هى، وهى التى يتجلى فيها نور معرفة الله تعالى، ويشرق فيها ضوء كبريائه، وهو الذى يطلع على أسرار عالمى الخلق والأمر ويحيط بأقسام مخلوقات الله من الأرواح والأجسام كما هى، وهذه القوة من تلقيح الجواهر القدسية والأرواح المجردة الإلهية، فهذه القوة لا نسبة لها فى الشرف والفضل إلى تلك القوى الخمس النباتية والحيوانية، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن النفس الإنسانية أشرف النفوس الموجودة فى هذا العالم"[٢] .

وأما تشريف ا لبدن الإنسانى فيعود – فى رأيه- إلى وجوه :

الأول : أن كل شىء يأكل بفيه إلا الإنسان فإنه يأكل بيديه .

الثانى : النطق والتمييز، فهو قادر دون سائر الحيوانات على تعريف غيره بكل ما عرفه ووقف عليه وأحاط به فى سبيل الكمال والتمام، حتى الأخرس يمكنه تعريف غيره بما فى قلبه عن طريق الإشارة أو الكتابة .

الثالث : امتداد القامة مع استكمال القوى العقلية والحسية والحركية .

---

(١) انظر أبا الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ١٠٢ وما بعدها.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٢١ ص ١١.

الرابع : حسن الصورة والدليل عليه قوله تعالى : ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [سورة غافر، الآية ٦٤] .

الخامس : القدرة على الخط والكتابة، حيث إن العلم الذى يقدر الإنسان على استنباطه يكون قليلا . أما إذا استنبط الإنسان علما وأودعه فى كتاب، وجاء الإنسان الثانى واستعان بذلك الكتاب، وضم إليه من عند نفسه أشياء أخرى، ثم لا يزالوان يتعاقبون ويضم كل متأخر مباحث كثيرة إلى علم المتقدمين كثرت العلوم وقويت الفضائل والمعارف وانتهت المباحث العقلية والمطالب الشرعية إلي أقصى الغايات وأكمل النهايات، ومعلوم أن هذا الباب لا يتأتى إلا بواسطة الخط والكتبة، ولهذه الفضيلة الكاملة قال تعالى : ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ ۞الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۞ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [سورة القلم، الآيات ٣-٥] .

السادس : أن جميع ما فى هذا العالم من بسائط أو مركبات مسخر للإنسان، فهذا العالم بأسره جار مجرى قرية معمورة، وجميع منافعها ومصالحها مصروفة إلى الإنسان، والإنسان فيه كالرئيس المخدوم والملك المطاع، وسائر الحيوانات بالنسبة إليه كالعبيد، وذلك يدل على كونه مخصوصا من عند الله بمزيد من التكريم والتفضيل .

السابع : أن المخلوقات تنقسم إلى أربعة أقسام : إلى ما حصلت له القوة العقلية الحكمية و لم تحصل له القوة الشهوانية الطبيعية وهم الملائكة،وإلى ما يكون بالعكس وهم البهائم، وإلى ما خلا عن القسمين وهو النبات والجمادات، وإلى ما حصل النوعان فيه وهو الإنسان . ولا شك أن الإنسان لكونه مستجمعا القوة العقلية القدسية المحضة، والقوى الشهوانية والبهيمية والغضبية والسبعية يكون أفضل من المخلوقات البهيمية والسبعية، ولا شك أيضا أنه أفضل من الأجسام الخالية عن القوتين مثل النبات والمعادن والجمادات، وإذا ثبت ذلك ظهر أن الله -تعالى- فضل الإنسان على أكثر أقسام المخلوقات .

الثامن : أن الموجود إما أن يكون أزليا وأبديا معا وهو الله سبحانه وتعالى، وإما أن يكون لا أزليا ولا أبديا وهو عالم الدنيا مع كل ما فيه من المعادن والنبات والحيوان، وهذا أخس الأقسام، وإما أن يكون أزليا لا أبديا وهو الممتنع الوجود؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وإما أن لا يكون أزليا ولكنه يكون أبديا وهو الإنسان والملك، ولا شك أن هذا القسم أشرف من القسم الثانى و الثالث، وذلك يقتضى كون الإنسان أشرف من أكثر مخلوقات الله تعالى .

التاسع : أن العالم العلوى أشرف من العالم السفلى، وروح الإنسان من جنس الأرواح العلوية والجواهر القدسية، فليس فى موجودات العالم السفلى شىء حصل فيه شىء من العالم العلوى إلا الإنسان، فوجب كون الإنسان أشرف موجودات العالم السفلى .

العاشر : أن أشرف الموجودات هو الله تعالى، وإذا كان كذلك فكل موجود كان قربه من الله –تعالى– أتم وجب أن يكون أشرف، لكن أقرب موجودات هذا العالم من الله هو الإنسان بسبب أن قلبه مستنير بمعرفة الله تعالى، فوجب الجزم بأن أشرف موجودات هذا العالم السفلى هو الإنسان .

الحادى عشر : أن الله –تعالى– خلق آدم بيديه، وخلق غيره بطريق كن فيكون، ومن كان مخلوقا بيدى الله كانت العناية به أتم وأكمل، وكان أكرم وأكمل، ولما جعلنا الله من أولاده (أى من أولاد آدم)وجب كون بنى آدم أكرم وأكمل[1] .

وإذا كان الله كرم الإنسان فى نفسه وبدنه فإنه أكد –أيضا– هذا التكريم بأن سخر له ما يحمله فى البر والبحر، فضلا عن تمكينه من الاغتذاء على أفضل الوجوه، وذلك لأن الأغذية إما نباتية و إما حيوانية، وكلا القسمين إنما يغتذى الإنسان منه بألطف أنواعه وأشرف أقسامه بعد التنقية التامة والطبخ الكامل والنضج البالغ، وذلك مما لا يحصل إلا للإنسان[2] .

وقد ذكر الله –تعالى– هذه الأقسام جميعا فى قوله : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [سورة الإسراء، الآية ٧٠] .

وفى رأيى أن أهم الأسباب على الإطلاق التى يعود إليها تفضيل الإنسان على غيره من سائر مخلوقات العالم السفلى هو أنه سبحانه وتعالى نفخ فيه من روحه، قال عز وجل : ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر، الآية ٢٩] .

المقصود من خلق الإنسان :

ذهب الرازى إلى أن المقصود من خلق الإنسان ما يأتى :

١) عمارة الأرض المذكورة فى قوله تعالى :﴿ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [سورة هود، الآية ٦١]، وذلك لتحصيل المعاش لنفسه ولغيره .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢١ ص ١١ – ١٣، والأخلاق ص ٣ – ٢٦.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢١ ص ١٣.

٢)	عبادة الله المذكورة فى قوله تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات، الآية ٥٦] . فالإنسان وإن حصلت فيه الشهوة الداعية إلى الفساد، والغضب الحامل له على سفك الدماء، إلا إنه حصلت فيه المعرفة والمحبة والطاعة والخدمة، ومن ثم فإنه يجب على الإنسان أن يسعى فى تحصيل المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة وأن يجتهد فى اكتسابها، وأن يحترز عن طريقة الجهل والتقليد والإصرار على التكبر[1].

٣)	خلافة الله فى الأرض، المذكورة فى قوله تعالى : ﴿ويستخلفكم فى الأرض وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٢٩]، وذلك لا يكون إلا بتطهير النفس وتهذيبها، والاقتداء بالبارى بقدر الطاقة البشرية .

٤)	التعريض للخير والجود والرحمة، وذلك لأن الإنسان إما أن يكون مخلوقا للسلامة عن الآفات، أو للضرر والبلاء، أو للعبث، أو للخير والمصلحة والراحة . أما القسم الأول فباطل؛ لأن هذا المعنىحاصل عند البقاء على العدم الأصلى . وأما القسمان الثانى والثالث فباطلان أيضا؛ لأنهما لا يليقان بالحكيم الرحيم، فثبت أنه مخلوق للخير والرحمة[2].

ويزيد الرازى الأمر وضوحا فيقول : "أما تخليق البشر فإنه يدل على كمال الجود والرحمة، أما كمال الجود فلأنه لا مناسبة بين التراب وبين جلال رب الأرباب، ثم إن الحق برحمته التامة وجوده الكامل جعل التراب صفة الذرة الحاملة للأضواء الإلهية والأنوار الصمدية .

وأما كمال الرحمة فلأنه مع أنه مركب من الشهوة والغضب والأخلاق الذميمة أودع فيه نور العرفان وعلى لسانه ذكر التوحيد، وجعل عينيه طريقا لرؤية دلائله وأذنية محلا لسماع كلامه . فالملائكة بهم ظهر من القدرة والحكمة، والبشر بهم ظهر الجود والرحمة"[3] .

حقيقة النفس الإنسانية:

اختلف العلماء و لم تتفق كلمتهم فى حد النفس "لأن الملحوظ بسيط، والمدروك بعيد، والناظرين كثيرون، والباحثين مختلفون، والكثرة فاتحة الاختلاف، والاختلاف جالب للحيرة، والحيرة خانقة للإنسان، والإنسان ضغيف الأسر، محدود الجملة، محصور التفصيل، مقصور السعى، مملوك الأول والآخر، غشاؤه كثيف، وباعه قصير، وفائته أكثر من مدركه، ودعواه أحضر من برهانه، وخطؤه أ كثر

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢٦ ص ١٩٧.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ١٢٦، ٢٢٤.
(٣) الرازى، الأخلاق ص ١٠.

من صوابه، وسؤاله أظهر من جوابه، فعلى هذا كله كان الاعتراف بها –أى النفس– أسهل من الفحص عن كنهها وبرهانها .

وإنما صعب هذا لأن الإنسان يريد أن يعرف النفس وهو لا يعرف النفس إلا بالنفس، وهـــو محجوب عن نفسه بنفسه .. والإنسان ذو أشياء كثيرة من جملتها نفسه، فلكثرة ما هو به كثير يعجز عن إدراك ما هو به واحد، أى إنسان، وكيف لا يكون هذا النعت حقا وهذا المقول صدقا وهو مركب فى مركب والنفس مبسوطة، وإنما فيه جزء يسير ونصيب قليل من ذلك البسيط، فكيف يدرك بجزء منها كلها، وبقليل منها جميعها، هذا متعذر إن لم يكن محالاً وبعيد إن لم يكن معدومًا"[١] .

وعلى أية حال فإن الإنسان ظل يبحث عن حقيقة النفس – قديما وحديثا – رغم ما يكتنف ذلك من صعوبات، ومن الأقوال التى ذكرت فى هذا الصدد :

- النفس مزاج الأركان .
- النفس تألف الأسطقسات .
- النفس عرض محرك بذاته .
- النفس روح حارة .
- النفس هوائية .
- النفس طبيعية دائمة الحركة .
- النفس جوهر ليس بجسم محرك للبدن[٢] .

أما أرسطو فقد عرف النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة"[٣] .

وكان أرسطو يقصد من هذا التعريف أنه ليس للإنسان جوهران مســـتقلان همـــا الـــنفس والجسد، بل هو جوهر واحد : الجسم مادته والنفس صورته، وعلى هذا فإن مذهبه يفضى بالتأكيد إلى القول بفناء النفس إذا فنى الجسم؛ لأن مذهبه أن الصورة لا تبقى بعد هلاك مادتها[٤].

(١) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة جـ٣ ص ١٠٩.
(٢) انظر أبا حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة جـ٣ ص ١٠٨.
(٣) أرسطو، كتاب النفس ص ٣٠، ود/عبد الرحمن بدوى، أرسطو ص ٢٣٦.
(٤) انظر د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٤٦٤.

وقد أخذ معظم فلاسفة الإسلام بتعريف أرسطو فقالوا : النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى، ومن جهة مايدرك الأمور الكلية[١] .

وعلى الرغم من أن فلاسفة الإسلام تابعوا أرسطو فى تعريف النفس من حيث الصيغة، إلا إنهم خالفوه من حيث الفهم الذى يقضى بفناء النفس الإنسانية عند الموت؛ لأنه يخالف عقيدتهم، ومن ثم رأوا أن النفس جوهر روحى قائم بذاته مستقل عن الجسم، وأن الجسم ليس إلا آلة لها .

وقد نهج الرازى نهج الفلاسفة الإسلاميين . فهو وإن عرف النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة"[٢]، إلا إ نه صرح بأن النفس ليست صورة للبدن، لأن الصورة هى المنطبعة فى المادة، أما النفس الناطقة فإنها غير منطبعة فيها، ولكنها كمال للجسم كما أن الملك كمال للمدينة[٣]

وفى محاولة لتوضيح هذا التعريف ذكر الرازى أن الكمال نوعان : كمال أول : وهو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف، وكمال ثان : وهو الذى يتبع نوعية الشىء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والرؤية والإحساس والحركة الإرادية للإنسان، فإن هذه أمور ليست أولية، لأن النوع لا يحتاج لكى يكون نوعا بالفعل إلى حصول هذه الأمور بالفعل .

وتحديد الكمال بأنه كمال أول لجسم طبيعى يخرج الجسم الصناعى كالسرير والكرسى .

وتحدبد الجسم الطبيعى بأنه آلى يبين أن النفس ليست كمالا للبسائط العنصرية، وإنما هى كمال جسم طبيعى تصدر عنه كمالاته الثانية بواسطة الآلات .

فالنفس كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة، أى من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء، وربما يحيا بالإحساس والتحريك[٤] .

وعلى أية حال فإن الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم قد اتفقوا إلى حد يقترب من الإجماع على وجود النفس، ولكنهم اختلفوا حول ماهية النفس وطبيعتها .

---

(١) ابن سينا، النجاة ص ١٩٧، وقارن الغزالى، معارج القدس ص ٢٧، والإيجى، المواقف ص ٢٢٩.
(٢) الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٢٢٣.
(٣) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٢٢٠.
(٤) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٢٢٢ وما بعدها.

فكان ديمقريطس يرى أن النفس ذات طبيعة جسمية لأنها من طبيعة النار، كما أنها تتألف كالنار من ذرات كروية لأنها أكثر الذرات تنقلا،[1] وكان الرواقيون يرون –أيضا – أن النفس جسم على شكل بخار حار[2].

أما سقراط وأفلاطون فكانا يذهبان إلى أن النفس جوهر روحى مستقل عن الجسم[3].

وقد انتقل الخلاف حول طبيعة النفس من الثقافة اليونانية إلى الثقافة الإسلامية، ومن ثم وجدنا مذاهب مختلفة ومتنافرة بحيث لا يمكن الجمع بينها، وفيما يأتى عرض لأبرز هذه المذاهب :

١- إنكار النفس، أو إنكار وجود جوهر غير هذه البنية :

حكى الأشعرى أن الأصم كان "لا يثبت الحياة والروح شيئا غير الجسد ويقول : لست أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذى أراه وأشاهده، وكان يقول : النفس هى هذا البدن بعينه لا غير، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد لا على أنها معنى غير البدن"[4] .

٢- مادية النفس :

ذهب النظام إلى أن النفس أجزاء لطيفة سارية فى البدن، وأنها باقية من أول العمر إلى آخره، وأنها لا يتطرق إليها التبدل أو التحلل[5] .

وذهب الجبائى –أيضا– إلى أن الروح جسم، وأنها غير الحياة، وأن الحياة عرض[6].

وصرح – أيضا – أبو عبد الله النباجى بأن "الروح جسم يلطف عن الحس ويكبر عن اللمس"[7].

كذلك ذهب أبو المعالى الجوينى إلى أن النفس جسم لطيف مشتبك بالأجسام الكثيفة كاشتباك الماء بالعود الأخضر [8].

---

(١) انظر د/ على سامى النشار، ديموقريطس ص ٦٧.
(٢) انظر د/ عثمان أمين، الفلسفة الرواقية ص ٣٠٥.
(٣) انظر أفلاطون، القوانين ص ٤٦٥، ود/ عبد المقصود عبد الغنى، مدخل إلى الفلسفة ص ١٤٠، ود/ ناجى التكريتى، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ص ٤٥، ود/ عبد الرءوف ثابت، مفهوم الطب النفسى ص ٢٠.
(٤) الأشعرى، مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢٩.
(٥) انظر الإيجى، المواقف ص ٢٥٩، وقارن الأشعرى، مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢٨.
(٦) انظر الأشعرى، مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢٨.
(٧) الكلاباذى، التعرف إلى مذهب أهل التصوف ص ٤٠.
(٨) انظر السهروردى، عوارف المعارف ص ٤٠٥.

ومن أ نصار هذا الاتجاه –أيضا– ابن عطاء الله السكندرى حيث ذهب إلى أن النفس جوهر بخارى لطيف يحمل قوى الحياة والحس والحركة الإرادية [١].

وسار ابن حزم –أيضا– فى نفس الاتجاه فذكر فى كتابه "الفصل" أن النفس جسم طويل عريض عميق، ذات مكان، عاقلة مميزة مصرفة للجسد[٢] .

وإلى مثل هذا ذهب ابن القيم وزعم أن الصحابة أجمعوا على هذا القول[٣] .

٣- النفس معنى بين الجوهر والجسم :

ذهب جعفر بن مبشر إلى أن "النفس جوهر ليس هو هذا الجسم، وليس بجسم، ولكنه معنى بين الجوهر والجسم"[٤] .

٤- النفس جوهر روحانى قائم بذاته وهى ليست جسما ولا عرضا لجسم، ولا طول لها ولا عرض، ولا يجوز عليها الحركة والسكون والألوان والطعم، ولكن يجوز عليها العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهية .

ومن أنصار هذا الاتجاه معمر بن عباد السلمى[٥]، والفارابى[٦]، وأبو حيان التوحيدى[٧]، ومسكويه[٨]، وابن سينا[٩]، والغزالى[١٠]، وابن طفيل[١١]، ونصير الدين الطوسى[١٢]، وعلاء الدين الطوسى[١٣] .

---

(١) انظر د/ أبو الوفا التفتازانى، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ١٠٥.
(٢) انظر ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ٥ ص ٢٠٢.
(٣) انظر ابن القيم، الروح ص ٢٣٩.
(٤) الأشعرى، مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٣٠.
(٥ انظر الشهرستانى، الملل والنحل جـ١ ص ٨١.
(٦) انظر د/أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٥١، وفاخورى والجر، تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص ١٢٢.
(٧) انظر أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة جـ٣ ص ١١١.
(٨) انظر مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص ٢٩.
(٩) انظر ابن سينا، النجاة ص ٢١٣، والشهرستانى، الملل والنحل جـ٢ ص ٥٦٧، ودى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٧٦، ود/إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص ١٨١، ود/عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢١٨.
(١٠) انظر الغزالى، الرسالة اللدنية ص ١٠١، وكيمياء السعادة ص ١١٤، وروضة الطالبين ص ٥٤، وتهافت الفلاسفة ص ٢١٠، والإحياء جـ٣ ص ٤، ود/عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص ص ١٢٠.
(١١) انظر فاخورى والجر، تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص ٣٦٨، ود/عاطف العراقى، الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ١٨٩.
(١٢) انظر الطوسى، رسالة فى بقاء النفس بعد فناء الجسد ص ٣٢.
(١٣)انظر علاء الدين الطوسى، تهافت الفلاسفة ص ٣٢٣.

٥- النفس عرض من الأعراض فى هذا الجسم وهو أحد الآلات التى يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما، وإنما غير موصوفة بشىء من صفات الجواهر والأجسام . وهذا القول نسبه الأشعرى إلى جعفر بن حرب[١] .

٦- النفس لا تعلم طبيعتها ولا يعلم إذا كانت جوهرا أو عرضا، والدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [سورة الإسراء، الآية ٨٥][٢].

رأى الرازى :

لم يكن الرازى ذا رأى واحد فى المسألة، حيث تنقل من رأى إلى آخر، فقد ذهب فى كتابه "الإشارة" إلى أن الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية فى هذا البدن لا تزول ولا تتبدل[٣] .

وفى كتابه "الأربعين" صرح بأن الشيء الذى هو الإنسان فى الحقيقة أجزاء لطيفة سارية فى هذا البدن باقية من أول العمر إلى آخره، ثم عند الموت تنفصل تلك الأجزاء الجسمانية التى هى الإنسان، وتبقى على حالتها حية مدركة عاقلة فاهمة وتتخلص إما إلى منازل السعداء وإما إلى منازل الأشقياء[٤].

وأيضا فى تفسيره الكبير ذكر أن الروح عبارة عن أجسام نورانية سماوية لطيفة لا تقبل التحلل ولا التبدل ولا التفرق ولا التمزق، فإذا تكون البدن وتم استعداده نفذت تلك الأجسام الشريفة السماوية الإلهية فى داخل أعضاء البدن نفاذ النار فى الفحم، ونفاذ دهن السمسم فى السمسم، ونفاذ ماء الورد فى جسم الورد، ثم إن البدن ما دام سليما قابلا لنفاذ تلك الأجسام الشريفة بقى حيا، فإذا تولدت فى البدن أخلاط غليظة منعت سريان تلك الأجسام الشريفة فيها انفصلت عن هذا البدن، وحينئذ يعرض للموت[٥] .

كما نقد فى كتابه "المعالم" قول الفلاسفة بأن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسمانى، وأكد أنها جوهر جسمانى نورانى شريف حاصل فى داخل هذا البدن، يقول الرازى : "أطبقت الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسمانى، وهذا عندى باطل، والدليل عليه أنه لو كان الأمر كما قالوا لكان تصرفها فى البدن ليس بآلة جسمانية؛ لأن الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قرب وبعد من الأجسام، بل يكون تأثيره فى البدن تأثيرا بمحض الاختراع من غير حصول شىء من الآلات والأدوات، وإذا

---

(١) انظر الأشعرى، مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٣٠ .
(٢) انظر الأشعرى، مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢٨.
(٣) انظر الرازى، الإشارة إلى علم الكلام (٦٣ - أ).
(٤) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ٢ ص ٥٩ وما بعدها.
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢١ ص ٣٧.

كانت النفس قادرة على تحريك بعض الأجسام من غير آلة، وجب أن تكون قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير آلة، لأن الأجسام بأسرها قابلة للحركة، والنفس قادرة على التحريك، ونسبة ذاتها إلى جميع الأجسام على السوية، فوجب أن تكون النفس قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير حاجة إلى شيء من الآلات والأدوات، ولما كان هذا الثانى باطلاً كان المقدم باطلا . أما إذا قلنا إنها جوهر جسمانى نورانى شريف حاصل فى داخل البدن فحينئذ يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية"[1] .

ولا يخفى أن الرازى فى أقواله السابقة يتابع النظام والجبائى وأبا المعالى الجوينى، غير أنه عاد فيما بعد عن تلك الأقوال واعتنق المذهب الروحى القائل بأن النفس مجردة، وأنها ليست بجسم ولا منطبعة فى جسم[2]، وساق على ذلك الأدلة الآتية :

١) أن الإنسان يشعر بذاته مع ذهوله عن كافة أعضائه، مما يدل على أن حقيقته غير جسمه[3] . ولا شك أن هذا البرهان هو برهان ابن سينا المسمى ببرهان وحدة النفس .

٢) أن الجسم الإنسانى متغير ومتبدل بالزيادة والنقصان، تارة بحسب النمو والذبول، وتارة بحسب السمن والهزال، أما المشار إليه بـ "أنا" فليس متغيرا، والمتغير مخالف لما ليس بمتغير[4] .

وهذا أيضا برهان ابن سينا المسمى ببرهان الاستمرار .

٣) أن المرء كلما استغرق فى الفكر ضعف جسده وقوى عقله، وكلما واظب على الشهوات الحسية بلدت ملكته الفكرية، فلو كانت النفس هى البدن أو جزءا من أجزائه لصار الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد سببا لكماله ونقصانه معا وذلك محال[5] .

وهذا أيضًا هو دليل عدم التوازن لدى ابن سينا .

٤) أن المدرك لجميع الإدراكات فى الإنسان شيء واحد، ولا يجوز أن يكون هذا الشيء هو البدن؛ لأن الجسم من حيث هو جسم لا يكون مدركا، ولا يصح أن يقال إنه صفة حالة فى البدن؛ لأنها لو كانت قائمة بكل أجزائه لأصبح كل جزء منه سميعا بصيرا، ولو فرض أنها موجودة فى بعض

(١) الرازى، معالم أصول الدين ص ١٠٨ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٣٥٤، ولباب الإشارات ص ١١٧، والأخلاق ص ٣٢ وما بعدها.
(٣) انظر الرازى، لباب الإشارات ص ١١٦، والأخلاق ص ٣٤، والمطالب العالية جـ٧ ص ١٠٥، واللطائف الغياثية (١١٧-أ).
(٤) انظر الرازى، لباب الإشارات ص ١١٦، والأخلاق ص ٣٧، والمطالب العالية جـ٧ ص ١٠١، واللطائف الغياثية (١١٧-أ).
(٥) انظر الرازى، الأخلاق ص ٤١، والمطالب العالية جـ٧ ص ١١٩، واللطائف الغياثية (١١٧-أ).

أجزائه لكان فى البدن الإنسانى عضو هو السامع المبصر المتفكر العاقل، ولسنا نجد هذا العضو، فـالنفس —إذن— غير البدن وغير صفة حالة فى البدن(١) .

وهذا الدليل –أيضا– مأخوذ عن ابن سينا، ويعرف ببرهان الإدراك العقلى .

وعلى أية حال فإن الرازى يعد من أنصار القول بأن النفس جوهر روحانى مستقل مفارق لأنه استقر عليه فى كتابه "المطالب العالية"، وهو من الكتب التى صنفها فى أواخر حياته.

وحدة النفس :

ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان ثلاث نفوس مستقلة، وأن لكل واحدة منها مركزًا خاصـا فى البدن، فالعاقلة فى الرأس، والغضبية فى القلب، والشهوانية فى الكبد(٢) .

وقد خالف أرسطو أستاذه وأعلن أن النفس الإنسانية واحدة لها قوى متعددة، وتتميز كل قوة من هذه القوى بفعل خاص كالتغذى أو النمو أو التوالد أو الإحساس أو الحركة أو الشهوة أو التخيل أو الإدراك(٣) . وقد تابع أكثر فلاسفة الإسلام أرسطو وارتضوا رأيه .

أما الرازى فإنه وإن قال بوحدة النفس كأكثر فلاسفة الإسلام إلا إنه ذهب إلى أنها تفعل كافة الأفعال الحيوانية والإنسانية بمعرفة الآلات، وتدرك كل الإدراكات دون توسط شيء من القوى، وبالتالى دون اختصاص أى منها بعمل منفصل، فإذا اختل إدراك معين كالسمع –مثلا– فإن ذلك لا يعنى زوال قوة كانت موجودة فى ذلك العضو، وإنما يعنى أن الأعضاء آلات للنفس، فإذا اختلـت الآلـة اختـل الفعل(٤) .

واستدل الرازى على مذهبه بأن الحاكم على شيئين ينبغى أن يكون مدركا لذينك الشـيئين؛ وذلك لأن الحكم على الشيئين عبارة عن التصديق بثبوت أمر أو سلبه عنهما، والتصـديق لا يـتم إلا بتصور الطرفين، كماينبغى على ذلك الحاكم أن يكون متصورا للشيء الذى حكم به عليهما حتى يمكنه ذلك الحكم . فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل من الفهم (٥).

---

(١) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٣٧٧ وما بعدها، وشرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٢٦٦، والأخلاق ص ٣٣.
(٢) انظر د/يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٩٠.
(٣) انظر د/يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٥.
(٤) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٢٤٥، و ٣٣٣.
(٥) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٢٤٣ وما بعدها .

ويقول الرازى أيضا فى كتابه "الأخلاق" مؤكدا وحدة النفس : "إنا نعلم بالضرورة أننا إذا أبصرنا شيئا عرفناه، وإذا عرفناه اشتهيناه أو كرهناه، فإذا اشتهيناه حركنا أبداننا إلى القرب منه، فلابد من القطع بأن المبصر لذلك الشيء والعارف به والمحرك إلى التقرب منه واحد، إذ لو كان المبصر شيئا والعارف شيئا ثانيا، والمشتهى شيئا ثالثا، والمحرك رابعا لكان الذى أبصر لم يعرف، والذى عرف لم يشته، والذى اشتهى لم يحرك .. وأيضا العقلاء قالوا : الحيوان لابد أن يكون متحركا بالإرادة، وذلك لأنه إن لم يحس بشيء ألبتة لم يشعر بكونه ملائما وبكونه منافرا، وإذا لم يشعر بذلك امتنع كونه مريدا للجذب أو للدفع، فثبت أن الشيء الذى يكون متحركا بالإرادة فإنه بعينه يجب أن يكون حساسا، وثبت أن المدرك بجميع الإدراكات، والمباشر لتحريك جميع الأعضاء شيء واحد فى الإنسان"(١) .

وعلى الرغم من قول الرازى بوحدة النفس وقواها إلا إنه يتحدث أحيانا عن قوى النفس بلغة أفلاطونية ولكن فى إطار القول بوحدة النفس، حيث ذكر فى تفسيره الكبير أن هناك قوى أربعا هى الموجبة لفوات السعادات الروحانية، إحداها : القوة الخيالية وهى موضوعة فى البطن المقدم من الدماغ، وثانيها : القوة الوهمية، وهى موضوعة فى البطن المؤخر من الدماغ، وثالثها : القوة الشهوية، وهى موضوعة فى الكبد، ورابعها : القوة الغضبية، وهى موضوعة فى البطن الأيسر من القلب (٢).

علاقة النفس بالبدن :

يرى الرازى أن تعلق النفس بالبدن ليس فى قوة تعلق الأعراض والصور المادية بمحالها لأنها مجردة الذات غنية عما تحل فيه، كما أن تعلق النفس بالبدن ليس ضعيفًا كتعلق الأجسام بأمكنتها، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان يمكن للإنسان مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة إلى آلة أخرى . ولما بطل القسمان، ولما كان من المعلوم أن النفس تحب هذا البدن وتكره مفارقته ولا تمله مع طول الصحبة –ثبت تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقا جبليا إلهاميا بالمعشوق حتى إنه لا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعدا لأن تتعلق به النفس(٣) .

وقد شبه الرازى أيضا تعلق النفس بالبدن بتعلق الصانع بالآلات التى يحتاج إليها فى أفعاله المختلفة، وذكر أنه لما كانت النفوس فى مبادئ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة والرديئة كان من الواجب أن تعطى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات، ومن الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة، وأن يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص وإلا اجتمعت الإدراكات كلها على النفس،

(١) الرازى، الأخلاق ص ٣١ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٤ ص ٣٤ وما بعدها .
(٣) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٣٨٢ وما بعدها.

وحينئذ يختلط البعض بالبعض و لم يحصل منها شيء على سبيل الكمـال والتمـام . ولمـا اختلفـت الإدراكات لا جرم إذا حاولت النفس الإبصار التفتت إلى العين، وإذا حاولت السـماع التفتـت إلى الأذن، وكذلك القول فى سائر الأفعال بسائر القوى، فظهر أن تعلق الـنفس بالبـدن تعلـق التـدبير والتصرف، وهو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق[1] .

وقد صرح الرازى فى كتابه "الأخلاق" بأن النفس تتعلق بالقلب، وبواسطة ذلك التعلق تصير متعلقة بسائر الأعضاء، لأن القلب هو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء . واستدل على ذلـك بـالقرآن والأخبار والمعقول :

فمن الأدلة القرآنية قوله تعالى : ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُواًّ لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ [سـورة البقرة، الآية ٩٧]، وقوله : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَـهِيدٌ﴾ [سورة ق، الآية ٣٧]، وقوله : ﴿ لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِـذُكُم بِمَـا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٢٥]، وقوله : ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [سورة الحج، الآية ٤٩] [2].

ومن الأخبار قوله صلى الله عليه وسلم : "ألا إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسـد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهى القلب"[3]، وقوله : "يا مقلب القلوب ثبت قلـبى علـى دينك"[4].

ومن الأدلة العقلية :

١) أن أول عضو يتكون فى البدن هو القلب، وإذا كان كذلك وجب أن يكون هو العضو الرئيس، ووجب أن يكون تعلق النفس به أولا، و بواسطته تسرى إلى سائر الأعضاء [5].

٢) أن العقلاء لا يجدون الفهم والإدراك والعلم إلا من ناحية القلب، فعلمنا أن القلب محل العلم، وأن النفس متعلقة به، وإذا كان محل الإرادة هو القلب، كان محل القدرة على التحريـك هـو القلب. فثبت أن محل هذه الصفات هو القلب .

---

(١) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٣٨٣ .
(٢) انظر الرازى، الأخلاق ص ٥٢ ـ ٥٥، واللطائف الغياثية ١١٨ – أ وما بعدها.
(٣) صحيح مسلم، كتاب المساقاة حديث رقم ٢٩٩٦. البخارى، كتاب الإيمان حديث ٥٠.
(٤) أحمد، المسند حديث رقم ٤٥٥٧.
(٥) انظر الرازى، الأخلاق ص ٥٧ وما بعدها.

٣) أن الحس والتحريك الإرادى إنما يحصلان بالحرارة لا بالبرودة، ولما دلت التجارب الطبية على أن القلب منبع الحرارة وأن الدماغ منبع البرودة، ثبت أ ن القلب مبدأ الحس والحركة الإرادية .

٤) أن كل أحد إذا قال "أنا" فإنما يشير بقوله "أنا" إلى صدره وناحية قلبه، وهذا يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة أن المشار إليه بقوله "أنا" حاصل فى القلب لا فى سائر الأعضاء [(١)].

٥) أن القلب موضع يقرب من أن يكون وسطا من البدن، وهذا هو اللائق بالرئيس المطلق حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل إلى جميع أطراف البدن على القسمة العادلة[(٢)] .

وإذا كان الرازى يؤمن بتعلق الروح بالبدن تعلق تدبير وتصرف، ويؤمن بأنها تتعلق بالقلب وبواسطته تصير متعلقة بسائر الأعضاء، فإنه يؤمن أيضا بأن هناك تأثيرا متبادلا بينهما، يقول الرازى فى تفسيره الكبير : "إن بين الروح وبين البدن علاقة عجيبة؛ لأن كل أثر حصل فى جوهر الروح نزل منه أثر إلى البدن، وكل حالة حصلت فى البدن صعدت منها نتائج إلى الروح، ألا ترى أن الإنسان إذا تخيل الشئ الحامض ضرس سنه، وإذا تخيل حالة مكروهة وغضب سخن بدنه، فهذه آثار تنزل من الروح إلى البدن، وأيضا إذا واظب الإنسان على عمل من الأعمال وكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة فى جوهر النفس، فهذه آثار صعدت من البدن إلى النفس"[(٣)] .

خلود النفس الإنسانية :

اهتم فلاسفة الإسلام –ومن بينهم الرازى– بالبحث فى مسألة خلود النفس لأنه يمثل ضرورة دينية وحاجة فلسفية وخاصة لفيلسوف يهدف دائما إلى التوفيق بين النقل والعقل ويسعى وراءه .

أما كونه ضرورة دينية فلأن لغة القرآن صريحة فى إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، وإنكاره يعد إنكارا لأصل من أصول الدين .

وأما كونه يمثل حاجة فلسفية فلأنه لا يمكن الحديث عن تحقيق العدل الكامل، والإلزام الخلقى، والمسئولية الأخلاقية، والثواب والعقاب إلى فى إطار من الإيمان بخلود النفس .

وعلى أية حال فإن الباحث فى هذه المسألة يجد أن لها جذورا قديمة، حيث آمن المصريون القدماء بخلود النفس، وبالحساب الأخروى، لما رأوا أن العدالة المطلقة غير متحققة فى هذه الحياة . فلو

---

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ٦٠ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، الأخلاق ص ٦٢ .
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ١٥ ص ٨٩.

أن الحياة تنتهى بموت البدن لكانت هناك مساواة بين الظالم والمظلوم، فكان لابد من الإيمان بحياة أخرى يحاسب فيها الإنسان على أعماله حتى تتحقق العدالة[1] .

وقد تأثر أفلاطون بالفكر المصرى القديم فى مسألة خلود النفس، وساق العديد من البراهين فى محاورة "فيدون" لإثباتها وهى: تعاقب الأضداد [2]، والتذكر [3]، وبساطة النفس [4]، ووجود المثل [5].

أما أرسطو فصرح بأن النفس ليست إلا صورة للجسد وأنها لا تستطيع الوجود مستقلة عنه[6].

وأما الفلاسفة والمفكرون المسلمون فقد تأثر أكثرهم (مثل: ابن سينا [7]، وأبو حيان التوحيدى[8]، والأصفهانى [9]، والغزالى[10]، ونصير الدين الطوسى[11]) برأى أفلاطون في هذه المسألة لأنه يتفق إلى حد كبير مع العقيدة الإسلامية الصحيحة، وقد حاولت قلة منهم (كالفارابى[12]، وابن رشد[13]) التوفيق بين رأيي أفلاطون وأرسطو غير أنهم وقعوا في التناقض وشاب موقفهم شيء من الغموض.

رأى الرازى :

بنى الرازى رأيه فى خلود النفس على ثلاثة أصول :

١) أن حقيقة الإنسان هى نفسه التي يشير إليها بقوله "أنا" .

٢) أن النفس جوهر روحانى مغاير لطبيعة البدن، وأن علاقتها بالبدن علاقة عرضية، وهى علاقة التدبير والتصرف .

---

(١) انظر جيمس هنرى برستيد، فجر الضمير ص ٢١١ وما بعدها .
(٢) انظر أفلاطون، محاورة فيدون ص ١٧٤ وما بعدها، ود/أحمد الأهوانى، أفلاطون ص ٩٤ وما بعدها.
(٣) انظر أفلاطون، محاورة فيدون ص ١٨٠، ود/ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية جـ١ ص ٢٦٣.
(٤) انظر أفلاطون،محاورة فيدون ص١٩٦وما بعدها،ود/عبد المقصود عبد الغنى، مدخل إلى الفلسفة ص١٧٢.
(٥) انظر أفلاطون، محاورة فيدون ص ٢٤٥ وما بعدها، ود/يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٩١.
(٦) انظر أرسطو، دعوة للفلسفة ص ٦٨.
(٧) انظر ابن سينا، النجاة ص ٢٢٢-٢٢٣، وص ٢٢٥ وما بعدها، و د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جـ١ ص١٨٢ وما بعدها.
(٨) انظر أبا حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة جـ٣ ص١١ وما بعدها.
(٩) انظر الأصفهانى، تفصيل النشأتين ص٥٦ وما بعدها.
(١٠) انظر الغزالى، معارج القدس ص ١٣٠ وما بعدها، وتهافت الفلاسفة ص٢٢٨ وما بعدها.
(١١) انظر الطوسى، رسالة في بقاء النفس ص ٤٣.
(١٢) انظر الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٣٤-١٤٥، ود/ عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين ص ١٥١.
(١٣) انظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٤٩، وتلخيص رسالة النفس ص ٩٨، ودى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٦٢، وارنست رينان، ابن رشد والرشدية ص ١٦٤، ود/ عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين ص ١٥١، ود/ عاطف العراقى، النزعة العقلية في فلسفة بن رشد ص ٣٤٣.

٣) أن عودة المعدوم ممتنعة .

وقد سلك الرازى طريقين فى سبيل إثبات خلود النفس : أحدهما : إثبات أن النفس باقية لا تموت بموت البدن . وثانيهما : إثبات أن الموت والفساد محالان على النفس .

أما الطريق الأول فيشتمل على أدلة كثيرة، بعضها عقلية برهانية، وبعضها إقناعية، وبعضها نقلية سمعية .

أولا : البراهين العقلية :

١) برهان التجرد :

ويستند إلى أن النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا فى جسم ألبتة، ويمتنع أن يحصل بينه وبين الأجسام قرب أو بعد أو مناسبة، وليس بينها وبين هذا البدن إلا كون هذا البدن محلا لتصرفها ودار مملكتها . وكما أن خراب الدار وخروجها عن صلاحية السكنى لا يلزم منه موت الساكن، فكذلك خراب البدن وخروجه عن صلاحيته لتدبير النفس له وتصرفها فيه لايستلزم موت النفس وبطلانها وعدمها[١] .

ولا يخفى أن هذا البرهان قائم على فكرتين جوهريتين أثبتهما الرازى من قبل، وهما : جوهرية النفس وتجردها وروحانيتها، ثم صلتها العرضية بالبدن، وكلاهما يحول دون موت النفس بموت البدن .

٢) برهان الحياة .

ويستند إلى القول بأن النفس هى المدبرة لهذا البدن والقائمة على إصلاح حاله، وذلك بسبب كونها حية عالمة قادرة . فصلاح البدن موقوف على اتصاف النفس بهذه الصفات، وليست هذه الصفات موقوفة على صلاح حال البدن وإلا لزم الدور، والدور باطل[٢] .

وهذا الدليل من أظهر الدلائل على أن النفس لا تموت بموت البدن، ولا يفسد شىء من صفاتها بفساده .

٣) برهان الانفصال :

ويستند إلى القول بأن النفس تحدث عند حدوث البدن، وأن حدوث البدن شرط لحدوث النفس عن علتها وفاعلها الذى تصدر عنه عند تمام استعداد البدن لأن يكون آلة لها ومحلا لتصرفها وعلى هذا فلا يمكن أن يكون عدم الشرط علة لعدمها، بل يكون علة لعدم تصرفها فيه وانعدام آليته لها لا أكثر[٣] .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢١٣.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢١٤.
(٣) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٣٩٨ – ٤٠٠.

ولا شك أن هذا الدليل هو بعينه دليل التعلق أو الانفصال عند ابن سينا والغزالى .

٤) البرهان القائم على امتناع عودة المعدوم :

ويستند هذا البرهان على أصلين هامين عند الرازى،أحدهما: أن عودة المعدوم ممتنعة، والثانى : أن البعث والمعاد حق[١] .

ولا يستقيم الأصلان إلا إذا كانت النفس باقية بعد موت البدن . فالرازى يقول بأن الـدلائل العقلية والنقلية متطابقة على أنه لا بد من البعث والقيامة، ويقول أيضا بامتناع عودة المعدوم، وذلـك يقتضى –فى رأيه– بقاء النفس بعد موت البدن، إذ لو لم تبق لكان البعث فى حقها يقتضى إعادة المعدوم وهو محال[٢] .

٥) البرهان الوجودى :

ويعتمد هذا البرهان على فكرتين رئيستين : الأولى : أن الجوهر أقوى وجـودا وثباتـا مـن العرض، وأن عدم العرض لا يؤدى إلى عدم الجوهر، فإذا كانت النفس جوهرا قائما بذاته، وعلاقتـها بالبدن علاقة عرضية، فقد ثبت أن النفس لا تعدم بعدمه، والثانية: أن الموت لا يعنى فناء البدن، وإنمـا يعنى زوال الأعراض التى كانت قائمة به حال اعتدال المزاج قبل موته، وإذا كان فقدان البـدن لهـذه الأعراض بالموت لا يؤدى إلى عدم البدن كلية، فإنه بالأحرى لا يؤدى إلى موت النفس التى هىأقـوى وجودا من البدن[٣] .

٦) البرهان القائم على قوى النفس :

وينبنى على أساس أن النفس غنية فى ذاتها وفى قوتيها النظرية والعملية عن هذا البدن. أمـا أن النفس غنية فى ذاتها عن هذا البدن فلأن المؤثر فى وجود الجوهر المجرد يمتنع أن يكون جسما أو حالا فى جسم . وأما أنها غنية فى قوتها النظرية فلأنها تقوى على استفادة العلوم التصويرية والتصديقية من عـالم المجردات بعد أن يكون استعدادها قد تم لتقبل هذه العلوم، ثم إن مراتب ودرجات التصور والتصـديق ليس مما لوجود البدن أوعدمه دخل فيه أو اعتبار . وأما أنها غنية فى قوتها العملية، فلأن البدن محل لنفاذ تلك القدرة، وقابل لتصرفها فيه، وما يكون محلا وقابلا لا يكون علة لتلك القدرة ولا فاعلا لها . وإذا كان الأمر كذلك فقد ثبت أن النفس غنية عن البدن، وأنها لا تموت بموته ولا تفسد بفساده[٤] .

---

(١) انظر الرازى، المحصل ص ٢٣٢، والأربعين جـ٢ ص ٦٢.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٢٤.
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢١٦ – ٢١٨.
(٤) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٢١ وما بعدها.

٧) البرهان القائم على التأثير المتبادل بين النفس والبدن :

ويصوغ الرازى هذا البرهان فى صورة قياس شرطى فيقول: إنه لو كانت النفس تموت بموت البدن لكانت تضعف بضعفه وتفسد بفساده وتنقص بنقصانه، ولما كان التالى باطلا كان المقدم مثلـه . فثبت أن النفس لا تموت بموت البدن .

ثم يحاول الرازى أن يثبت بطلان التالى فيذكر أن كل شيء يفسد بفساد غيره فإنـه يكـون محتاجا فى ذاته إلى ذلك الغير، ومن ثم فإن ضعف المحتاج إليه يفضى إلى ضعف المحتاج، إذ لا يصـح أن يبقى كمال المحتاج حال نقص المحتاج إليه، وإلا لكان مستغنيا لا محتاجا . والحال بين الـنفس والبـدن ليست على هذه الصورة بدليل الاستقراء الظاهر والواقع المشاهد، بل الحال بينهما على العكس تمامـا، فالمواظبة على الفكر والاستغراق فيه –مثلا– يوجب نقصانا شديدا فى البدن دون أن يلزم عنه نقصان فى النفس، بل إنه يوجب كمالا لها . وكذلك الرياضات الشديدة والانقطاع عن اللذات الجسمانية توجب نقصانا شديدا فى البدن فى حين أنها تفيد النفس كمالات عظيمة، فتلوح لها الأنـوار وتتكشـف لهـا المغيبات . وأيضا فإن جسد الإنسان فى أول الكهولة يتناقص ويذبل مع أن عقله ونفسه يزدادان كمالا وقوة . فثبت بهذه الوجوه أن ضعف البدن ونقصانه لا يؤدى إلى ضعف النفس ونقصانها، بل يحصل لها الكمال، فوجب القطع بأنها لا تموت بموته [١].

٨) البرهان الإشراقى :

ويتمثل فى قول الرازى : "إنا قد دللنا على أن جوهر النفس من جنس جوهر الملائكة، ودللنا على أن المؤثر فى وجوده لابد أن يكون جوهرا عقليا مجردا، ودللنا على أن المقتضى لحـدوث العلـوم والمعارف فى ذاته جوهر عقلى مجرد . فالنفس فى ذاتها جوهر مجرد، وهو معلول جوهر مجرد، وصـفاته معلولات لجوهر مجرد . وأما تعلقها بهذا البدن فليس إلا على سبيل التدبير والتصرف، وهـذا التـدبير والتصرف من باب النسب والإضافات، وهى أضعف أنواع الموجودات، ومع ذلك فهى من العوارض العارضة لذات النفس .

إذا عرفت هذا فنقول : الحاصل عند موت البدن زوال هذه الإضافة، وأما العلل العالية المؤثرة فى ذات النفس وبقاء جميع صفاتها الحقيقية فباقية . وبقاؤها يقتضى بقاء جوهر النفس وبقاء جميع صفاتها

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢١٨ وما بعدها، ود/ محمد أبو سعدة، النفس وخلودها عند فخر الـدين الرازى ص ٣١٠ وما بعدها.

العالية . فلو قلنا بأنها تعدم عند زوال هذه الإضافة لكنا قد رجحنا مقتضى الأمر الذاتى الأصلى البالغ فى الكمال والقوة إلى أقصى الغايات . ومعلوم أن ذلك باطل فى بديهة العقل . فوجب القطع بأن النفس لا تموت بموت البدن"(١) .

٩) البرهان الأخلاقى :

ويقوم على مفهوم السعادة والشقاء عند الرازى . ويمكن عرض هذا البرهان فى صورة قياس شرطى مؤداه : إنه لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن لكان كمال السعادة ونهايتها هو الفوز باللذات الجسمانية والاستكثار منها، ولما كان التالى باطلا كان المقدم مثله .

وإنما قال الرازى ببطلان التالى لأمرين :

أحدهما : أنه لو صح أن كمال الإنسان وسعادته فى تحصيل اللذات الجسمانية لكان انعدام العقل أفضل من وجوده؛ لأنه يوجب تنقيص هذه اللذات، ولما كان العقل موجودا، فإنه بهذا التقدير يعتبر أخس الصفات وأدناها، وهذا يؤدى إلى القول بأن العاقل أخس ممن ليس بعاقل، وبالتالى يؤدى إلى القول بأن الإنسان أخس من جميع الحيوانات فى المترلة والشرف، وهو باطل بداهة وواقعا؛ لأن بديهة العقل حاكمة بأن الإنسان كالملك وسائر الحيوانات كالعبيد له، والواقع يؤكد هذا .

وثانيهما : أن جميع العقول حاكمة بأنه كلما كان الخوض فى اللذات الجسمانية أقل كان الإنسان أكمل، وكلما كان الخوض فيها أكثر كان الإنسان أخس، فلو كانت النفس غير باقية لكان كمال السعادة فى الاستكثار من هذه اللذات، وكمال الشقاوة فى التقليل منها . ولما كان التالى كاذبا كان المقدم مثله(٢) .

١٠) البرهان الغائى :

ويقوم على فكرة الغاية من خلق الله للإنسان . يقول الرازى : "إن الإنسان يجب أن يكون مخلوقا للخير والراحة، وإلا لكان إما أن يكون مخلوقا للشر والإيذاء، أو لمحض العبث . وكلاهما لا يليق بالحكيم الرحيم، فثبت أنه مخلوق للخير والرحمة، ثم ذلك الخير والرحمة إما أن يكون حاصلا قبل الموت أو بعده، والأول باطل، لأن الدنيا مملوءة من الشرور والآفات والمكروهات والمخافات، فوجب أن يكون محل تلك الخيرات ما بعد الموت، وذلك يوجب القطع بأن النفس لا تموت بموت البدن"(٣) .

---

(١) الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢١٩ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٢٢ وما بعدها.
(٣) الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٢٤ .

وهكذا يكون الرازى قد قدم من الأدلة البرهانية لإثبات خلود النفس مالا يمكن المزيد عليه . ويلاحظ أن هذه الأدلة تعتمد على الأصول التى قررها الرازى من قبل، وأنها على درجة من الشمول والتنوع لا نجدها لدى أحد من السابقين .

ثانيا : الأدلة الإقناعية :

لم يكتف الرازى بهذه الأدلة البرهانية وساق أدلة أخرى إقناعية لإثراء مبحث الخلود، وحسبى هنا أن أذكر أهم هذه الأدلة :

الدليل الأول : إن الأنبياء والأولياء والحكماء الإلهيين –وهم أفضل أقسام البشر باتفاق العقلاء– أجمعوا على أن النفس باقية بعد موت البدن، وأن طلب الدنيا مذموم، وأن الإقبال على الآخرة هو الطريق المحمود . ولو لم تكن النفس باقية بعد الموت لكانت طريقة الأنبياء والحكماء فى تهجين الدنيا وتحسين طلب الآخرة طريقة باطلة فاسدة، ولكانت طريقة الفسقة والكفرة فى طلب الدنيا هى الطريقة الحقة . ولما كان ذلك معلوم الفساد بالضرورة، وجب القطع بأن النفس باقية بعد موت البدن[١] .

الدليل الثانى : إن هذا البدن كان معدوما من الأزل إلى يوم الولادة، وسيبقى معدوما من يوم الموت إلى الأبد، ومن المعلوم أن هذا الزمان الواقع فيما بين الأزل والأبد قليل، فإن اعتقدنا أن النفس باقية بعد موت البدن، واعتقدنا أن لها سعادة وشقاوة بعد ذلك، ثم احترزنا عن اللذات الجسمانية وأقبلنا على طلب الخيرات الروحانية وكان هذا الاعتقاد صحيحا، فقد تخلصنا من العذاب المؤبد ووصلنا إلى الثواب المؤبد . وإن أخطأنا فى هذا الاعتقاد لم يفتنا إلا الفوز بهذه اللذات البدنية فى هذه المدة القليلة المتوسطة بين الأزل والأبد .

وأما إن اعتقدنا أن النفس فانية، وأنها ليس لها سعادة ولا شقاوة بعد الموت، وكان هذا الاعتقاد صحيحا وصلنا إلى هذه اللذات القليلة، وإن أخطأنا فى هذا الاعتقاد وصلنا إلى العذاب المؤبد والشقاء المخلد .

وإذا كان الأمر كذلك، فقد ظهر أن اعتقاد بقاء النفس بعد موت البدن أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه[٢] .

الدليل الثالث : إنا نرى أهل المشرق والمغرب من الزمان الأقدم إلى الآن مطبقين على ذكر موتاهم تارة بالدعاء والرحمة إن اعتقدوا فيهم الصلاح، وتارة بالشتم واللعن إن اعتقدوا فيهم الظلم

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٢٥ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٢٦.

والجور . ولو كانت النفس تموت بموت البدن وتعدم عند عدمه، للزم أن يقال : إن جميع أهل العالم من الزمان الأقدم إلى الآن قد أطبقوا على الباطل، ومعلوم أن ذلك بعيد[1] .

الدليل الرابع : إن الإنسان قد يرى أباه وأمه بعد موتهما فى المنام ويسألهما أشياء، وهما يذكران أجوبة صحيحة، وربما أرشداه إلى دفين فى موضع لا يعلمه أحد، وهذه الأحوال تفيد ظنا غالبا بأن نفوس الأموات باقية بعد موت أبدانها[2] .

الدليل الخامس : إنا نشاهد أن كل بناء بنى للخير والدين فإنه يبقى زمانا طويلا مع ضعفه ورخاوته، وكل بناء بنى للدنيا مثل قصور الملوك والأكابر فإنه ينهدم فى أسرع مدة مع غاية قوته، وأيضا نرى أن ثياب أهل الزهد والطاعة والعلم تبقى زمانا طويلا مع أنها تكون فى غاية الرخاوة والضعف، فى حين تفنى ثياب الملوك والسلاطين بعد مدة قصيرة مع أنها تكون فى غاية الصفاقة والنفاسة، وأيضا نرى أهل الزهد والطاعة والعلم يبقى ذكرهم بعد موتهم زمانا طويلا، فى حين ينقرض ذكر الجبابرة والسلاطين بعد مدة قصيرة .

وهذا الاستقراء يدل على أن كل ماله تعلق بحضرة الجلال يبقى بحسب قوة ذلك التعلق، وكل ما له تعلق بعالم الجسم والهيولى يكون سريع الدثور والفناء . فإذا ثبت هذا وعلمنا أن النفس الناطقة هى الظرف والوعاء لنور الجلال وضوء عالم الإله وجب القول بأن النفس تبقى بقاء مصونا عن الفساد[3] .

الدليل السادس : إن الاستقراء الغالب يدل على أن الإقبال على تكميل القوتين النظرية والعملية بالتعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله يطيل عمر صاحبه ويبقيه مصونا عن الآفات والبليات، والعكس بالعكس سواء بسواء .

وإذا كان هذا الاستقراء يدل على أن الاشتغال بتكميل هاتين القوتين يوجب إبقاء البدن بحسب الإمكان، فمن الأولى أن يدل على وجوب إبقاء جوهر النفس الذى هو محل هاتين القوتين[4] .

وهكذا يتضح أن الرازى لم يدع مناسبة أو فكرة تدعم بقاء النفس وخلودها إلا واستغلها لتأييد معتقده . صحيح أن هذه الأدلة الإقناعية ليست فى مستوى الأدلة العقلية البرهانية، لكن الرازى يدرك هذا بوعى كامل فيقول : "وليس لأحد أن يعيب هذه الإقناعيات علينا، فإنا قد ذكرنا أن

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٢٧.
(٢) انظر الرازى، المطالب العاليةجـ٧ ص ٢٢٩.
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٢٨ وما بعدها .
(٤) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٣٠.

المطلوب إذا كان مهما جدا، وكان شريفا عاليا، وكان مشكلا، كان التوصل إلى تحصيله تارة باليقينيات، وتارة بالإقناعيات القوية والضعيفة من مقتضيات العقول السليمة"[1] .

ثالثا : الأدلة السمعية :

أما الأدلة السمعية التي ذكرها الرازى فهى كثيرة، ويكفينى هنا أن أورد بعضها؛ لأن الإمعان فى المطلوب بعد بلوغ الكفاية منسوب إلى التكلف لما لا يحتاج إليه .

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٦٨] . فهذا النص صريح فى دلالته على أن الإنسان يكون حيا حال ما يكون البدن ميتا، فهؤلاء المقتولون أحياء، والحس يدل على أن هذا الجسد ميت . فالذى يبقى حيا –إذن– هو النفس، ولا يقال بأن هذا يفيد حياة السعداء فقط بعد الموت، وذلك لأن هناك آيات أخرى كثيرة تفيد حياة الأشقياء أيضا وبقاء نفوسهم بعد موت أبدانهم، مثل قوله تعالى : ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُواً وَعَشِياً﴾ [سورة غافر، الآية ٤٦]، وقوله : ﴿ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً﴾ [سورة نوح، الآية ٢٥] . والمراد هو تعذيبهم، ولا يتم هذا التعذيب إلا إذا كانوا أحياء عقلاء يميزون بين العذاب والراحة[2] .

الدليل الثانى : قوله تعالى : ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۞ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [سورة الفجر، الآيتان ٢٧-٢٨]، وقوله : ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَ يُفَرِّطُونَ ۞ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الحَقِّ أَلاَ لَهُ الحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الحَاسِبِينَ ﴾ [سورة الأنعام، الآيتان ٦١-٦٢]. ولا شك أن هاتين الآيتين تدلان دلالة صريحة على أن النفس باقية بعد موت البدن.

الدليل الثالث : قول الرسول صلى الله عليه وسلم : "من مات فقد قامت قيامته" [3]، وقوله : "القبر إما روضة من رياض الجنة وإما حفرة من حفر النار"[4] . وهذان النصان –أيضا– صريحان فى دلالتهما على أن النفس باقية بعد موت البدن .

وأما الطريق الثانى الذى سلكه الرازى فى إثبات خلود النفس – وهو إثبات أن النفس لا تقبل الهلاك والعدم – فقد اعتمد فيه الرازى على عدد من الأدلة القوية، ولكنه أخذ معظمها عن ابن سينا . وفيما يأتى عرض لأهم هذه الأدلة :

---

(١) الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٣٣.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ١٣٠.
(٣) الزبيدى، إتحاف السادة المتقين ٩ : ١١، ١٠ : ٣٨.
(٤) الزبيدى،إتحاف السادة المتقين ٦: ٣٠١، ١٠ ٣٨٠، والهيثمى، مجمع الزوائد ٣ : ٤٦.

الدليل الأول : لو كانت النفس الناطقة قابلة للفساد لكانت مركبة من المادة والصورة، وهذا محال فذاك محال[1] .

وقد بنى الرازى هذا الدليل على فكرة أثبتها من قبل، وهى أن النفس جوهر روحانى قائم بذاته .

الدليل الثانى إن النفس لو عدمت بعد وجودها لكان عدمها إما لوجود شيء كانت النفس محتاجة إلى عدمه، أو لعدم شيء كانت النفس محتاجة إلى وجوده . والقسمان باطلان فبطل القول بعدمها .

أما فساد القسم الأول وهو أن النفس تعدم لوجود شيء كانت النفس محتاجة إلى عدمه فيرجع إلى أن ذلك يجب أن يكون ضدا لجوهر النفس، ويجب أن يقال : إن ذلك الضد ما كان موجودا حال بقاء النفس، وإنما حدث بعد ذلك، وهو محال لوجوه :

الوجه الأول : إن المضادة حاصلة من الجانبين، فلم يكن فناء النفس لأجل حدوث ذلك الضد أولى من اندفاع ذلك الضد لأجل قيام النفس، بل هذا الثانى أولى لما قيل : إن الدفع أسهل من الرفع .

الوجه الثانى : إن طريان ذلك الضد مشروط بزوال الضد الأول، فلو عللنا زوال الضد بطريان الضد الثانى لزم الدور وهو باطل .

الوجه الثالث : إن هذا الضد إما أن يكون عرضا أو متحيزا أو جوهرا مجردا، والأولان باطلان؛ لأن العرض والجسم أضعف حالا من الجوهر المجرد، والأضعف لا يقوى على إعدام الأقوى، ولأن الأجسام والأعراض موجودة مع هذه النفوس الحاضرة، وذلك يدل على انتفاء المضادة بينها وبين النفوس . والثالث أيضا محال؛ لأنا إن قلنا : إن النفوس الناطقة متماثلة فقد زال هذا الخيال، وإن قلنا : إنها مختلفة فى الماهيات فالمضادة أيضا غير حاصلة؛ لأنا نعلم بالضرورة أن جواهر النفوس غير متدافعة ولا متمانعة، بدليل الاستقراء التام، فإن نفوس الناس الحاضرين لا يضاد بعضها بعضا بحيث يكون وجود إحداها سببا فى عدم الأخرى .

وأما القسم الثانى : وهو القول بأن هذه النفوس عدمت لعدم شيء كانت النفوس محتاجة إلى وجوده فهو باطل أيضا؛ لأن هذا الشيء ليس إلا العلة الفاعلة الموجدة للنفس أو الشرط الذى عند حدوثه حدثت النفس، أما العلة الفاعلة للنفس فقد أثبتنا أنها باقية خالدة لا تعدم، وأما شرط الحدوث

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٣٥ وما بعدها.

فهو البدن، وقد أثبتنا أن النفس غنية فى ذاتها وصفاتها عن البدن، ثم أثبتنا بأدلة كثيرة متنوعة أن النفس لا تموت ولا تعدم بموت البدن وعدمه.

وإذا بطل القسمان فقد بطل ما انبنى عليهما، وثبت أن النفس لا تفسد ولا تعدم مطلقًا[١] .

الدليل الثالث: دليل البساطة الذى يرتد فى الأصل إلى ابن سينا الذى كان بدوره متأثراً فيه بأفلاطون[٢]. وقد سبق عرض هذا البرهان فليس فى الإعادة إفادة .

وهكذا كان جهد الرازى لإثبات بقاء النفس وخلودها متسقا مع أهمية الموضوع من النواحى الدينية والأخلاقية والفلسفية، ومع ثرائه الفكرى ومنهجه العقلى ونزعته النقدية الواعية.

وعلى أية حال فإنه يمكن -من خلال ما سبق- تسجيل الملاحظات الآتية :

١) أن الرازى عول فى إثبات خلود النفس على العقل ومنطق البرهان بالدرجة الأولى إلا إنه لم يغفل -فى الوقت ذاته- الاستعانة بالأدلة النقلية .

٢) أن الرازى ضمن براهينه على خلود النفس بعض البراهين الأخلاقية والصوفية التى لم يهتم بها كثير من فلاسفة الإسلام رغم أنها لم تكن مجهولة فى ذلك الحين .

٣) أن الرازى فى برهنته على خلود النفس رغم استفادته من آراء السابقين عليه إلا إنه لم يكن مجرد مقلد أو تابع، وإنما كان مجددا إلى حد كبير، حيث أورد كثيرا من الأدلة التى لم نجد مثلها عند غيره، فضلا عن نقده وتمحيصه لأدلة السابقين عليه .

موقف الرازى من تناسخ الأرواح:

رفض الرازى قول أفلاطون ومن تابعه بتناسخ الأرواح، وكان يقصد بذلك إلى هدفين :

أحدهما : إبطال القول بقدم النفس . والثانى : إبطال القول بأن خلود النفوس وجزاءها الأخروى يكونان بصورة تناسخية .

وقد ساق الرازى الأدلة الآتية لإبطال القول بالتناسخ:

الدليل الأول : إن حدوث النفس عن علتها القديمة متوقف على حدوث المزاج الصالح لقبولها. وعلى هذا فإن حدوث المزاج المستعد قد يكون علة لفيض النفس عن علتها الأولى، فإذا حدث البدن

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٣٩ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٤٠١.

وقدرنا تعلق النفس به على سبيل التناسخ فلابد أن تحدث نفس أخرى، فيلزم أن يكون للبدن الواحد نفسان، وهو باطل، فبطل القول بالتناسخ[1] .

ولا يجوز أن يقال إن النفس التناسخية بما لها من كمال يمكنها أن تمنع النفس الحادثة من التعلق بالبدن، لأن ماهية النفس إن اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضا، وإن لم تقتض التعلق به وكان الكمال هو المقتضى فهو محال، لأنه تبعا لهذا لا يحصل التعلق إلا بالكمال، ولا يحصل الكمال إلا بالتعلق، وهو ضرب من الدور الفاسد[2].

الدليل الثانى : إن النفس التناسخية إذا فارقت بدنها الأول فإنها إما أن تبقى مجردة مدة من الزمن قبل تعلقها بالبدن الآخر أو تفارق ذلك البدن لتتعلق بالآخر مباشرة، والاحتمال الأول باطل لأنها تبقى مدة معطلة، ولا تعطل فى الطبيعة، والثانى باطل أيضًا لأنه يلزم أن يكون عدد الأبدان الهالكة مساويا لعدد الأبدان الحادثة حتى إذا فسد بدن وفارقته نفسه حدث آخر بدلا منه لتتعلق به هذه النفس، وليس الأمر كذلك، بدليل الطوفانات العامة التى ينقطع عندها النسل، ولا يبقى إلا القليل بحيث يعلم أن عدد الهالكين أكثر من عدد الكائنين[3] .

الدليل الثالث : إن النفس لو كانت قبل ذلك فى بدن آخر لكانت تذكر الآن أ نها كانت قبل ذلك فى بدن آخر؛ لأنه قد ثبت أن جوهرها هو محل العلم والحفظ والتذكر، والصفات القائمة بذاتها لا تختلف باختلاف أحوال البدن، فإن النفس فى صفاتها وذاتها مجردة عن البدن وكان يجب أن تبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن حتى تتذكر فى هذا البدن كيفية أحوالها فى ذلك البدن، فلما لم تتذكر شيئا من ذلك علمنا أنها ما كانت موجودة فى بدن آخر[4].

وقد صرح الرازى بأن الدليلين الأول والثانى مأخوذان عن ابن سينا[5]، كما صرح بأن الدليل الثالث مأخوذ عن المتكلمين[6]، ووصفه بأنه أقوى الأدلة على نفى التناسخ[7].

ومهما يكن من أمر فإن ما يهمنا هو أن الرازى أبطل التناسخ، وأبطل القول بأن خلود النفس وجزاءها الأخروى يكونان بصورة تناسخية، وأصر على أن يكون البدن فى حالة وقوع البعث الجسمانى

---

(١) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٣٩٧.
(٢) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٣٩٧.
(٣) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٣٩٥ وما بعدها.
(٤) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٣٩٨.
(٥) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٠٤.
(٦) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٣٩٨.
(٧) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ١١١.

ـ الذى جوز وقوعه من الناحية العقلية وأوجب وقوعه من الناحية الدينية[1] ـ هو عين البدن الــذى فسد وعدم بالموت، وذلك درءًا لشبهة التناسخ من جهة، وإيقاعا للجزاء على البدن المستحق له من جهة أخرى .

الفرق بين النفس والروح :

ترى طائفة من أهل الحديث والفقة والتصوف أن الروح غير النفس،و أن الإنسان مؤلف من بدن ونفس وروح، فإذا نام فارقته النفس وتنقلت كما تشاء وبقى الروح فى جسمه، فإذا أوقظ النائم أو استيقظ رجعت إليه النفس فى لمح البصر . ولهم فى التفرقة بين النفس والروح أقوال متعددة، منها : أن النفس طينية نارية والروح نورانية روحانية، ومنها : أن النفس ناسوتية والروح لاهوتية، ومنــها : أن النفس منبع الشرور والأهواء والروح مصدر الفضائل والخيرات[2] .

ويرى أبو حيان التوحيدى أن الروح جسم لطيف منبث فى الجسد على خاص ماله فيه، وهذا الجسم يضعف ويقوى، ويصلح ويفسد، وهو واسطة بين البدن والنفس، وبه تفيض النفس قواها علــى البدن، وقد يحس ويتحرك ويلتذ ويتألم، والنفس جوهر إلهى بسيط عالى الرتبة، بعيد عن الفساد، مــتره عن الاستحالة [3].

والروح ـ فى رأى أبى حيان- لا تغنى عن النفس إلا فى جنس الحيوان الذى لم يكمل فيكون إنسانا، أما فى الإنسان فلا؛ لأن الإنسان بالنفس هو إنسان لا بالروح، وإنما هو بالروح حى فحسب[4].

وعند الغزالى قد يراد بالنفس الجوهر العقلى الذى هو حقيقة الإنسان، وقد يراد بهـــا المعــنى الجامع للصفات المرذولة، أما الروح فقد تطلق على النفس بالمعنى الأول، وقد تطلق على الجسم اللطيف البخارى الذى ينبع من القلب ويجرى فى العروق إلى سائر الأعضاء باثا فيها الحياة والحركة[5] .

وفى نظر بعض المتكلمين ـكالنظام مثلا- تعد النفس والروح شيئا واحدا [6] . وهذا الــرأى ـحسب زعم ابن القيم- هو رأى جمهور المسلمين[7] .

---

(١) انظر الرازى، المحصل ص٢٢٢.
(٢) انظر ابن القيم، الروح ص ٢٩١، والسهروردى، عوارف المعارف ص ٤٢١، والقشيرى، الرسالة القشــيرية ص ٨٧.
(٣) انظر أبا حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة جـ٢ ص ١١٣، وجـ ٣ ص ١١١.
(٤) انظر أبا حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة جـ٣ ص ١١٤.
(٥) انظر الغزالى، معارج القدس ص ١٩ ـ ٢٢، والرسالة اللدنية ص ١٠٠، وإحياء علوم الدين جـــ٣ ص ٥ ومــا بعدها .
(٦) انظر الأشعرى، مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢٨.
(٧) انظر ابن القيم، الروح ص ٢٨٩.

وقد خالفه ابن أبي العز الحنفى فى ذلك، ورأى أن النفس تطلق على أمور وكذلك الروح، فيتحد مدلولهما تارة ويختلف تارة : فالنفس تطلق على الروح، ولكن غالبا ما تسمى نفسا إذا كانت متصلة بالبدن، أما إذا أخذت مجردة فتسمية الروح أغلب عليها، وتطلق على الدم، وتطلق على العين الحاسدة، وتطلق على الذات . وأما الروح فلا تطلق على البدن لا بانفراده ولا مع النفس . وتطلق الروح على القرآن، وعلى جبريل ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [سورة الشورى، الآية ٥٢]، وتطلق على الهواء المتردد فى بدن الإنسان، وتطلق على القوى التى فى البدن حيث يقال : الروح الباصر والروح السامع والروح الشام، وتطلق الروح على قوة المعرفة بالله والإنابة إليه ومحبته وانبعاث الهمة إلى طلبه وإرادته . وأما ما يؤيد الله به أولياءه فهى روح أخرى كما قال تعالى : ﴿أُوْلَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [سورة المجادلة، الآية ٢٢] [١] .

رأى الرازى :

على الرغم من أن الرازى لم يفرق فى الاستعمال بين النفس والروح فى كثير من مصنفاته إلا إنه ذكر فى بعض المواضع أن الروح "جوهر لطيف يتكون من بخارية الأخلاط ومن ألطف ما فيها"[٢]، كما صرح بأن النفس لا يمكنها التصرف فى البدن إلا من خلال الروح .

ولعل الرازى حينما وصف الروح بأنها جوهر روحانى متكون من بخارية الأخلاط كان يعنى أن الروح ذات طبيعتين إحداهما مادية والثانية روحانية حتى يبرر اتصال النفس به من جانبه الروحانى، واتصال البدن به من جانبه الجسمانى .

وعلى أية حال هناك تفرقة أخرى للرازى بين النفس والروح، وهى فى الواقع تفرقة صوفية، حيث ذكر فى كتابه "لوامع البينات" أن الروح مبعث الأخلاق الطاهرة الروحانية النورانية، وأن النفس مبعث الأخلاق الردية الشهوانية الظلمانية، وأن الحرب سجال بين الطرفين، فتارة تكون الغلبة للروح، وتارة تكون الغلبة للنفس، ولهذا السبب يرى الإنسان الواحد ملكا أحيانا، وشيطانا أحيانًا أخرى[٣] .

النفوس الناطقة مختلفة بالجوهر والماهية :

ذهب الرازى إلى أن النفوس البشرية مختلفة بالجوهر والماهية،وأن بعضها مشرقة نورانية، وبعضها كدرة ظلمانية[٤] . ولهذا فإنه على الرغم من أن النفوس قد خلقت فى مبدأ الفطرة –حسب

---

(١) انظر ابن أبى العز الحنفى، شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٩٤.
(٢) الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٣٢١.
(٣) انظر الرازى، لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات ص ١٨٢ وما بعدها.
(٤) انظر الرازى، الأخلاق ٨٥، والمطالب العالية جـ٧ ص ١٤١، والتفسير الكبير جـ١ ص ١٣١.

رأيه- خالية من الأخلاق والعقائد [1]، إلا إن كلا منها يحمل استعدادا خاصا يميل بها إلى طريق الخير أو إلى طريق الشر .

ومن ثم فإنه لم يكن غريبا من الرازى أن يقرر أن الأخلاق الباطنة يستحيل تغييرها، فالجبان -فى رأيه- يمكن أن يتظاهر بالشجاعة ويسلك سلوك الشجعان، ولكنه لا يستطيع أن يتخلص من الجبن الكامن فى نفسه ولو بالموت؛ لأن الأخلاق الباطنة والملكات الراسخة لا تموت -فى رأيه- بزوال الجسد[2] .

مراتب النفوس الناطقة:

يتابع الرازى الغزالى فى القول بأن النفس الإنسانية شيء واحد ولها صفات متعددة : فإذا مالت إلى الشهوة والغضب فهى النفس الأمارة بالسوء، قال تعالى على لسان يوسف أو امرأة العزيز : ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [سورة يوسف، الآية ٥٣] .

وإذا مالت إلى الاجتهاد فى الطاعة لامت صاحبها علىفعل الذنب أو التقصير فى العبادة مرة بعد أخرى فهى النفس اللوامة، قال تعالى : ﴿وَلاَ أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [سورة القيامة، الآية ٢] .

وإذا أعرضت عن الجسمانيات،وأقبلت على عالم المفارقات والروحانيات، ومالت إلى العالم الإلهى، واطمأنت فى العلوم الحقة والأخلاق الفاضلة فهى النفس المطمئنة، قال تعالى:﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۞ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [سورة الفجر، الآيتان ٢٧-٢٨][3].

قوى النفس الإنسانية وكمالاتها :

سبق إلقاء الضوء على موقف الرازى من قول أفلاطون وجالينوس ومن سار على دربهما بأن للإنسان نفوسا ثلاث مستقلة هى : النفس النطقية، والنفس الغضبية، والنفس الشهوانية، وتبين أن ما ذكره هؤلاء ليس -فى رأى الرازى- إلا صفات للنفس الإنسانسة .

ومن ثم لم يكن غريبا من الرازى أن يتابع أرسطو وأصحابه فى القول بوحدة النفس، يقول الرازى : "ذهب أرسطو وأصحابه إلى أن النفس واحدة وتنبعث منها قوى مختلفة كثيرة بحسب الأفعال المختلفة . وهذا هو الحق الذى لا شك فيه"[4] .

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص ٣٧ .
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٧ ص ١٣٢.
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ١٣٢، والتفسير الكبير جـ١٨ ص ١٢٦ وجـ ٣٠ ص١٩٠، ولوامع البينات ص ١٠٤.
(٤) الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ١٥٩.

وقد سبق عرض الأدلة التي استند إليها الرازى فى هذه القضية، و من ثم فليس فى الإعادة إفادة.

وما يهم فى هذا المقام هو الوقوف على رأى الرازى فى قوى النفس، ووظائفها، ومـــاينبغى أن تكون عليه علاقة كل منها بالأخرى، ونسبة كل منها إلى أعلى مراتب الكمال الأخلاقى .

تقسيم الرازى لقوى النفس:

قسم الرازى قوى النفس الإنسانية عدة تقسيمات تبدو مختلفة فى الظاهر –ولكنها فى الحقيقة– متقاربة إلى حد كبير .

التقسيم الأول:

قسم الرازى قوى النفس الإنسانية تقسيما ثنائيا فذكر أن النفس لها قوتان : قوة نظرية تدرك النفس بها الأشياء على الوجه الصواب، وقوة عملية تدبر النفس بها البدن على الوجه الأكمل . وذكر أن رئيس الكمالات المعتبرة فى القوة النظرية معرفة الله تعالى، ورئيس الكمالات المعتبرة فى القوة العمليـــة طاعة الله تعالى(١).

التقسيم الثانى:

وهو تقسيم ثلاثى كالتقسيم الأفلاطونى ولكن فى إطار القول بوحدة النفس يقول الـــرازى : "إن القوى الأصلية النفسانية ثلاث : أشرفها القوة النطقية الدماغية، وأوسطها القوة الغضبية القلبيـــة، وأدونها القوة الشهوانية الكبدية، وجميع الأخلاق والصفات إنما تتشعب من هذه الثلاث"(٢) .

ويرى الرازى أنه لما كانت القوة النطقية هى أشرف هذه القوى الثلاث فقد وجب أن تكون أميرة للقوتين الأخريين : الغضبية والشهوانية(٣) .

وعن ما يفسد هذه القوى الثلاث يقول الرازى : "فساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة وما يشبهها، وفساد القوة الغضبية هو القتل والغضب وما يشبهها، وفساد القوة الشهوانية هو الزنا واللواط والسحق وما أشبهها" (٤).

أما عن نسبة الأعضاء وهذه القوى إلى جوهر النفس فقد ذكر الرازى العديد مـــن الأمثلـــة لتوضيح تلك النسبة :

---

(١) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ٩٣، وشرح عيون الحكمة ص ٣.
(٢) الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ١٥٠.
(٣) انظر الرازى، لوامع البينات ص ١٨٩.
(٤) الرازى، التفسير الكبير جـ٩ ص ١٨٦.

المثال الأول : إن جوهر النفس كالملك والبدن كالمملكة له، ولهذا الملك ضدان : جند يـرى بالبصر، وهو الأعضاء الظاهرة والباطنة، وجند يرى بالبصيرة، وهى القوى المركوزة فى تلك الأعضاء .

المثال الثانى : إن القلب فى البدن يشبه الوالى فى مملكته، وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع، والقوة العقلية المفكرة كالمشير الناصح، والشهوة كالعبد الذى يجلب الطعام إلى المدينة، والغضب كصـاحب الشرطة . ثم إن الشهوة التى هى كالعبد الجالب للطعام إلى المدينة قد يكون خبيثا مكارًا مخادعا يتمثـل بصورة الناصح إلا إن تحت نصحه كل شر هائل وسم قاتل، وتكون عادته منازعة الوزير الناصح فى كل تدبير يدبره .

وكما أنه يجب على الملك العاقل أن يسلط وزيره الناصح على عبده الجالب للطعام، وعلـى صاحب الشرطة، وألا يلتفت إلى تخليطهما فى حق الوزير ليستقيم أمر المدينة، فكذلك النفس الناطقة متى استعانت بنور العقل، واستضاءت بضوء العلم والحكمة، وجعلت الشهوة والغضب مقهورين، اسـتقام أمر هذه الحياة الجسمانية . ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال الله فى حقه : ﴿أَفَرَأَيْـتَ مَـنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [سورة الجاثية، الآية ٢٣] .

المثال الثالث : البدن كالمدينة، والنفس الناطقة كالملك، والحواس الظاهرة والباطنة كـالجنود، والأعضاء كالرعية،والشهوة والغضب كعدو ينازعه فى مملكته ويسعى فى إهلاك رعيته . فإن قصد الملك قهر ذلك العدو، استقامت المملكة، وارتفعت الخصومة، وإن لم ينازع عدوه ضيع مملكتـه، واحتلـت بلدته، وصارت عاقبة أمره إلى الهلاك .

المثال الرابع : مثل النفس الناطقة كمثل فارس ركب لأجل الصيد . فشهوته فرسه، وغضـبه كلبه . فإن كان الفارس حاذقا، وفرسه مرتاضا منقادا، وكلبه معلما، كان جديرا بالنجاح . ومتى كان هو فى نفسه أخرق، وكان الفرس فىنفسه جموحا، والكلب غير معلم، فلا فرسه تنبعث تحتـه علـى حسب إرادته، ولا كلبه يسترسل بإشارته، فهو خليق بأن يعطب، فضلا عن أن ينال ذلك الذى طلب .

المثال الخامس : النفس الناطقة فى البدن كالملك المتصرف، يبصر بالعين، ويسمع بالأذن، ويشم بالمنخرين، ويذوق باللسان، وينطق بالفم، ويمسك باليدين، ويعمل الصنائع بالأصابع، ويمشى بالرجلين، ويبرك على الركبتين، ويقعد على الأليتين، وينام على الجنبين، ويستند بالظهر، ويحمل الأثقـال علـى الكتفين، ويتخيل بمقدم الدماغ، ويتفكر بوسط الدماغ، ويتذكر بمؤخر الدماغ، ويصوت بـالحنجرة،

ويستنشق الهواء بالخيشوم، ويمضغ بالأسنان، ويبتلع بالمرىء، والمقصود من كل هذه الآلات والأدوات أن يكتسب حلية العلم، وتصير النفس منتقشة بنقش عالم الملكوت، متحلية بنور اللاهوت [١].

وهكذا يرى الرازى أن الله -تعالى- فوض تدبير هذه المملكة إلى ثلاثة من الرؤساء : واحد منهم هو الشهوة،وسلطنتها فى الكبد، وجريانها مع الدم فى العروق الساكنة. والرئيس الثانى هو قوة الغضب، ومسكنها القلب، وهى تجرى فى العروق المتحركة إلى جميع أطراف البدن . والرئيس الثالث : القوة النفسانية المدبرة، ومسكنها الدماغ، وهى تجرى فى الأعضاء إلى جميع أطراف البدن .

وهؤلاء الرؤساء -فى رأيه- ليسوا أشياء متباينة مستقلة بأنفسها، بل هى كالفروع المتفرعة من أصل واحد، والأغصان النابتة من شجرة واحدة، والمنبع الذى يتفرع منه ثلاثة أنهار، والأب الذى يتولد منه أولاد كثيرون[٢] .

التقسيم الثالث:

وهو تقسيم رباعى، حيث قسم الرازى قوى النفس إلى :

١) قوة شهوانية ترغب فى تحصيل اللذات، وقد تخرج عن إذن الشريعة فتتسبب فى ارتكاب الفواحش .

٢) قوة غضبية سبعية تسعى فى إيصال الشر والبلاء والإيذاء إلى سائر الناس، فتتسبب فى ارتكاب المنكرات .

٣) قوة وهمية شيطانية تسعى فى الاستعلاء على الناس والترفع وإظهار الرياسة والتقدم، فتتسبب فى الاستطالة والبغى بأنواعه .

٤) قوة عقلية ملكية ترشد صاحبها دائما إلىفعل الخيرات .

وهذه القوة الأخيرة لا يحتاج الإنسان إلى تأديبها وتهذيبها؛ لأنها من جواهر الملائكة ومن نتائج الأرواح القدسية العلوية، إنما المحتاج إلى التأديب والتهذيب القوى الثلاث الأولى[٣]؛ لأنها هى المداخل التى يأتى الشيطان إلى الإنسان من قبلها، ولأنها منشأ الظلم بأنواعه، ولأنها -أيضا- أصول للأخلاق القبيحة . فالحرص والبخل نتيجة الشهوة، والعجب والكبر نتيجة الغضب، والكفر والبدعة نتيجة الهوى

---

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ٧٩ - ٨٤، والمطالب العالية جـ٧ ص ٢٨٥ - ٢٨٩.
(٢) انظر الرازى، الأخلاق ص ٨٤ .
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢٠ ص ٨٤.

والقوة الوهمية، وإذا اجتمعت هذه الستة فى بنىآدم تولد منها سابع هو الحسد، وهو نهاية الأخلاق الذميمة [1].

ولأن أخس هذه القوى الثلاث هى الشهوانية، وأوسطها الغضبية، وأعلاها الوهمية بدأ الله –تعالى– بالنهى عن الفحشاء التى هىنتيجة القوة الشهوانية، ثم عن المنكر الذى هو نتيجة القوة الغضبية، ثم عن البغى الذى هو نتيجة القوى الوهمية فى قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [سورة النحل، الآية ٩٠] [2] .

وقد ذكر الرازى فى موضع آخر أن القوى الموجبة لزوال السعادات الروحانية، والتى لا يقدر الشيطان علىإلقاء الوسوسة ما لم يستعن بشىء منها –أربع هى : القوة الخيالية التى يجتمع فيها صور المحسوسات، والقوة الوهمية التى تحكم فى غير المحسوسات بالأحكام المناسبة للمحسوسات، والقوة الشهوانية، والقوة الغضبية[3] .

التقسيم الرابع:

وهو تقسيم سداسى، حيث قسم الرازى قوى النفس الإنسانية إلى ست قوى هى: الغاذية والمنمية والمولدة والحساسة والمحركة والعاقلة . وذكر أن الإنسان يشترك مع النبات فى القوى الثلاث الأولى. ويشترك مع الحيوان فى القوتين الرابعة والخامسة، ويختص بالقوة السادسة وهى القوة العاقلة المدركة لحقائق الأشياء كما هى، والتى يتجلى فيها نور معرفة الله تعالى، ويشرق فيها ضوء كبريائه[4].

التقسيم الخامس:

وهو تقسيم لقوى النفس إلى ثمانى عشرة قوة، ثلاث منها يشترك فيها الإنسان والحيوان والنبات وهى : الغاذية والمنمية والمولدة . وثلاث عشرة منها يشترك فيها الإنسان مع الحيوان وهى : القوة الشهوية، والقوة الغضبية، والقوة التى تنبعث فى العضلات لتقوم بعملها، والقوة الباصرة، والقوة السامعة، والقوة الشامة، والقوة الذائقة، والقوة اللامسة، وقوة الحس المشترك، وقوة الخيال، وقوة الوهم، والقوة الحافظة، والقوة المتصرفة فى المدركات المخزونة بقوة الخيال وبالقوة الحافظة وتسمى بالقوة

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ٢١٤.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ٨٤.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٤ ص ٣٤ وما بعدها.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢١ ص ١١.

المفكرة، وقوتين خاصتين بالنفس الناطقة هما : القوة النظرية التى تقوم بتحصيل المعارف والعلوم، والقوة العملية التى تقوم بتحصيل الأخلاق والمهن والصناعات[1] .

التقسيم السادس:

وهو تقسيم لقوى النفس إلى إحدى وعشرين قوة مصنفة على النحو الآتى :

أولا : القوى الحيوانية، وهى اثنتا عشرة قوة، عشر منها مدركة واثنتان منها محركة . أما القوى المدركة فخمس منها ظاهرة هى : الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة، وخمس منها باطنة هى : الحس المشترك، والمخيلة، والوهمية، والحافظة، والمفكرة. وأما الاثنتان المحركتان فهما : الشهوة والغضب .

ثانيا : القوى الطبيعية، وهىسبع قوى : الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة .

ثالثا : القوتان الإنسانيتان الخاصتان بالنفس الناطقة وهما : القوة النظرية، والقوة العملية [2].

ويرى الرازى أن التسع عشرة قوة الحيوانية والطبيعية هى سبب فساد النفس الناطقة فى قوتيها النظرية والعملية، وأن عدد الزبانية فى الآخرة بحسب عدد هذه القوى المانعة من معرفة الله وخدمته، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [سورة المدثر، الآية ٣٠][3].

التقسيم السابع:

وهو أكثر التقسيمات نضجا وتفصيلا، حيث يقسم الرازى القوى النفسانية إلى ثلاث وعشرين قوة تندرج تحت ثلاثة أجناس على النحو الآتى :

الجنس الأول : القوى التى يكون الإنسان متعادلا فيها مع النبات، وهى نوعان : الأول مخدوم، والثانى خادم .

والقوى المخدومة أربع : الأولى الغاذية : وهى القوة التى تورد من أجزاء الغذاء ما يقوم بدل الأجزاء المتحللة من البدن.

---

(١) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٢٣٦ - ٤١٣.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٠ ص ١٧٩.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ جـ٣٠ ص ١٧٩، ولوامع البينات ص ٧٦.

والثانية : هى القوة المنمية التى يتم بسببها نشوء الأشخاص ونموهم بنسبة مخصوصة واعتـــدال مخصوص .

والثالثة : القوة المولدة : وهى القوة التى ينفصل بفعلها جزء من جسد كل مـــن الأب والأم، ويكون لذلك الجزء استعداد لأن يأتى إلى الوجود منه مثل أصله .

والرابعة : القوة المصورة التى خلق الله –تعالى– بواسطتها صور الأعضاء وأشكالها .

أما القوى الخادمة فهى أربع أيضا :

الأولى : القوة الجاذبة التى تجذب الغذاء .

والثانية : القوة الماسكة التى تحفظ الغذاء بقدر ما تستطيع القوة الهاضمة أن تفعل فيه.

والثالثة : القوة الهاضمة التى تتصرف فى الغذاء وتحوله من حالته الأصلية وتجعل قوامه صـــالحا ليقوم مقام الأجزاء المتحللة.

والرابعة : القوة الدافعة التى تدفع عن الجسد كل جزء من الغذاء غير صالح له.

هذه هى القوى النباتية التى يشترك الإنسان فيها مع النبات بنوعيها : المخدومة والخادمة .

الجنس الثانى : القوى التى يكون الإنسان متعادلا فيها مع الحيوان وهى نوعان : محركة ومدركة .

والقوى المحركة إما مباشرة للتحريك أو باعثة عليه .

أما المباشرة للتحريك فهى القوى الموجودة فى العضلات التى من شأنها أن تحركها تـــارة إلى الجذب وتارة إلى الدفع .

وأما الباعثة على التحريك فاثنتان : الشهوية التى تميل إلى الأشياء الملائمة، والغضبية التى تدفع الأشياء المنافرة .

تلك هى القوى المحركة . أما القوى المدركة فنوعان : ظاهرة وباطنة أما القـــوى المدركـــة الظاهرة فخمس هى : السامعة والباصرة والشامة والذائقة واللامسة .

وأما القوة المدركة الباطنة فخمس أيضا، وهى إما بغير تصرف أو بتصـــرف . أمـــا القـــوى المدركة بغير تصرف فأربع :

الأولى : الحس المشترك، وتجتمع فيها صور الحواس الخمس .

والثانية : قوة الوهم، وهى القوة التى تدرك المعانى الجزئية التى لا تكون محسوسة لكنها تكون قائمة بالمحسوسات؛ مثل حكمنا بأن هذا الشخص صديق وذاك الآخر عدو .

والثالثة : قوة الخيال، وهى خزانة الحس المشترك .

والرابعة : القوة الحافظة، وهى خزانة الوهم .

وأما القوة المدركة الباطنة بتصرف فهى القوة المفكرة .

وأخيرًا الجنس الثالث من القوى يختص بالنفس الإنسانية وهى نوعان :

القوة النظرية التى باعتبارها يستعد جوهر النفس لقبول الصور الكلية المجردة .

والقوة العملية التى باعتبارها يستعد جوهر النفس لتدبير البدن والقيام بإصلاح مهماته(١).

وتعد القوة النظرية – فى رأى الرازى –أشرف من القوة العملية؛ لأن الإنسان بواسطتها يصير مستعدا لتقبل التجليات القدسية والصور التى تفيض عليه من عالم المفارقات والمجردات . ولهذه القوى – فى رأيه– أربع مراتب :

المرتبة الأولى : هى الخالية من جملة التعلقات والإدراكات مثل أرواح الأطفال .

والمرتبة الثانية: هى التى يعلم بها العلماء البدهيات، حيث يعلمون أن النفى والإثبات لا يجتمعان، وأن الكل أكبر من الجزء .

والمرتبة الثالثة : هى التى يركب بها العلماء البدهيات ليكونوا منها العلوم الفكرية، وهى لا تكون فى الخاطر، ولكنها تكون كذلك إذا أراد المرء استحضارها .

والمرتبة الرابعة : هى التى ترقى بها الروح إلى مقام المشاهدة والمكاشفة، وتلك هى آخر درجات الإنسانية وأول درجات الملكية(٢) .

ولكى يصل المرء إلى هذه المرتبة السامية ينبغى ألا يلتفت إلى سواها؛ لأن قوى النفس متجاذبة ومتنازعة، يقول الرازى : "إن القوى النفسانية متجاذبة متنازعة، فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات إلى القوة الشهوانية وبالعكس . وإذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر و لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلا يمكنه استخدام القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من

(١) انظر الرازى، الأخلاق ٧٤ – ٧٧، واللطائف الغياثية (١٢٢ب – ١٢٤ أ).
(٢) انظر الرازى، اللطائف الغياثية (١٢٤أ – ١٢٤ ب).

الفكر، وأيضا فإن اشتغال النفس بما هى مستبدة به يمنعها من إعانة سائر القوى على أفعالها، فلا جرم متى احتاج البدن إلى فعل قوى صادر عن القوى الجسمانية تركت النفس الاشتغال بأفعالها التى لها بالاستبداد وانجذبت إلى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل، وأيضا فالنفس إذا استخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة، أى خضعت، ولذلك فإن الإنسان حال ما يكون مستغرقا فى تخيل أو فكر ربما حضر عنده المبصر القوى والمسموع القوى، ثم إنه مع سلامة الحس لا يشعر بشىء من ذلك"[1] .

ويزيد الرازى الأمر وضوحا فيذكر أن الكمال فى كل شىء لا يكون إلا بتحصيل ما هو سبب اعتداله وكمال حاله، "ومن المعلوم أن كمال القوى الحساسة فى إدراك المحسوسات، وكمال القوى الشهوانية فى طلب الأشياء النافعة الجسمانية، وكمال القوى الغضبية فى دفع الأشياء الجسمانية المنافية، وأما القوى العقلية وكمال حالها وغاية سعادتها فبأن ترسم فيها صور الحقائق وأشباه المعقولات كما هى، حتى تصير القوى العقلية كالمرآة التى تتجلى فيها صور الوجود بتمامها . ولا شك أن أشرف المعقولات وأعلاها : معرفة جلال الله وقدسه و عظمته وعزته، فكان غاية المعقول واعتدال الأرواح البشرية والقوى العقلية : كونها مقبلة على هذه الحالة مستغرقة فيها" [2].

وإذا كان تحصيل الكمالات العقلية هو أعلى المراتب – فى رأى الرازى- فإن ذلك لا يعنى أنه يقلل من شأن كمالات القوى الحسية، بل على العكس، فإنه يرى أن النفس خلقت فى مبدأ الأمر خالية عن معرفة أكثر الأشياء، وما كان لها أن تكتسب العرفان إلا بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة، ولذا فإن الرازى يشارك غيره القول بأن من فقد حسًّا فقد علمًا[3] .

ولا يقتصر دور الحواس –فى رأى الرازى- على المساعدة فى تكميل جوهر النفس، وإنما يتعداه إلى المساعدة فى تكميل جوهر البدن؛ لأن البدن بكونه حارا يكون أبدا فى التحلل والذبول، ومن ثم فإنه يحتاج إلى إيراد بدل ما يتحلل منه، وذلك يحتاج بدوره إلى التمييز بين ما يكون ملائما وما يكون منافيا حتى يمكن الاشتغال بجلب المنافع ودفع المضار . ومعلوم أن ذلك لا يتم إلا بواسطة الحواس . فثبت أن للحواس معونة فى تكميل جوهرى النفس والبدن معًا[4].

(١) الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ١٣٠ وما بعدها.
(٢) الرازى، أسرار التنزيل وأنوار التأويل ص ٦٢ وما بعدها .
(٣) انظر الرازى، الأخلاق ص ٧٩ وما بعدها.
(٤) انظر الرازى، الأخلاق ص ٨٠.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الاشتغال بإصلاح مهمات البدن يعد – فى رأى الرازى – سعيا فى إصلاح مهمات النفس . ومما يؤكد ذلك أن النفس دخلت هذا العالم الجسمانى لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح، وكل آلة النفس فى هذا الاكتساب هو البدن، ومعلوم أنه ما لم تكن الآلـــة صـــالحة لم يقدر المكتسب على الاكتساب [1].

وعلى أية حال فإن الإنسان –فى رأى الرازى– مهيأ للكمال، وأن هذا الكمال ضرورى لـــه حتى يصبح جديرا بالتكريم الإلهى .

وخلاصة القول :

١) إن النفس الإنسانية – فى رأى الرازى– واحدة ولها قوى متعددة ومتنوعة، ومن أنواع هذه القوى ما تشارك فيه النبات وهى : الغاذية والمنمية والمولدة والمصورة للأعضاء، والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة . ومنها ما تشارك فيه الحيوان وهى : القوى المنبثة فى العضـــلات لتقـــوم بعملـــها، والشهوية، والغضبية، والسامعة، والباصرة، والشامة، والذائقة، واللامسة، والحس المشترك، والمتخيلـــة، والوهمية، والحافظة، والمفكرة . ومنها ما تختص به وهما القوتان النظرية والعملية .

٢) إن تقسيمات الرازى لقوى النفس ليست مختلفة فى الحقيقة، فالتقسيم الأول هو تقسيم لقوى النفس الناطقة فقط، والتقسيمان الثانى والثالث اقتصرا على قوى النفس الأصلية، غير أن التقسيم الثالث قسم القوة الناطقة إلى شعبتين . أما التقسيم الرابع فاهتم بذكر القوى الأصلية التى يتعادل فيهـــا الإنسان مع النبات والحيوان بالإضافة إلى ما تختص به . وأما التقسيمات : الخامس والسادس والســـابع فهى كالتقسيم الرابع إلا إنها أكثر تفريعا، ولكن يعد التقسيم السابع أكثر هذه التقســـيمات نضـــجا وتفصيلا .

٣) النفس الحيوانية أشرف من النفس النباتية، والنفس الناطقة أشرف منهما معا .

٤) فساد النفس فى قوتيها النظرية والعملية يعود إلى فساد القوى الحيوانية والطبيعية.

٥) الإنسان مؤهل للكمال الذى يجعله جديرا بخلافه الله فى الأرض .

مجاهدة النفس ضـرورة أخلاقية:

ذهب الرازى –كغيره من علماء الأخلاق – إلى أن مجاهدة النفس ضرورة أخلاقية، وذلك لأن شطرا كبيرا من الأخلاق يرجع فى الأساس إلى تكرار الأفعال الصادرة عن قـــوتى الـــنفس الشـــهوانية

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ٨٠.

والغضبية، ومعلوم أنهما يميلان بصاحبهما – فى الغالب – إلى الأفعال القبيحة، ومن ثم يجب مجاهدة هاتين القوتين وإخضاعهما للقوة العاقلة، وإلا نجم عنهما من الأفعال ما يوجب حصول الأخلاق المذمومة(١).

ومجاهدة النفس بهذا المعنى ليس أمرا سهلا فى رأى الرازى؛ لأن النفس لا تدعو إلا إلى الدنيا واللذات المحسوسة، والعقل لا يدعو إلا إلى خدمة الله وطاعته والإعراض عن المحسوسات، وهاتان الحالتان متضادتان، وحسم الصراع بينهما يقتضى أحد أمرين : إما مخالفة النفس، والالتزام بما يقضى به العقل، وهو من أشق الأشياء على النفس وأشدها ثقلا على الطبع، وإما مخالفة العقل، والانهماك فى الشهوات، وهو أمر يورد صاحبه موارد الهلاك وإن حقق له بعض اللذات العاجلة(٢) .

وبهذا يتضح أن الالتزام بما يقضى به العقل من أجل تحصيل الأخلاق الفاضلة، والفوز بالسعادات الروحانية والأخروية يتطلب حتما مجاهدة النفس ومخالفتها على الدوام وإن كان ذلك شاقا عليها، قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة المائدة، الآية ٣٥]، وقال : ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ﴾ [سورة الحج، الآية ٧٨]، وقال : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٦٩].

والنفوس الإنسانية بحسب استفادتها من المجاهدة طوائف ثلاث :

الطائفة الأولى : مقربو المقربين، وهم أولئك القوم الذين تكون أرواحهم فى أصل الفطرة أرواحا نورانية ربانية علوية مشرقة، ويكون تعلق أرواحهم بالأجساد تعلقا ضعيفا، ويصير غبار الحدوث زائلا بأقل مجاهدة،وتتجلى فيهم الأنوار القدسية . ويقال لهؤلاء القوم أصحاب المكاشفات .

والطائفة الثانية : عوام المقربين، وهؤلاء طائفة تحصل المعارف الإلهية عن طريق النظر والفكر والاستدلال، وتبذل غاية جهدها فى طلب الحق .

والطائفة الثالثة : أصحاب السلامة، وهم الذين تكون أرواحهم فى أصل ماهيتها كثيفة وغليظة. وهؤلاء تفيدهم المجاهدات والرياضات فى تغيير أفعالهم دون جبلاتهم(٣).

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٩ ص ١٢٦.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١١ ص ١٧٣ وما بعدها .
(٣) انظر الرازى، اللطائف الغياثية (١٢٠ – أ) وما بعدها .

وأيا كان موضع المرء من هذه الطوائف الثلاث فإنه يحتاج إلى عدد من الأمور لكـــى ينتفـــع بالمجاهدة :

أولها : أن تكون نفسه مستعدة للاستفادة من الرياضة، لأن تأثير الرياضة لـــيس إلا فى إزالـــة العوائق ورفع الحجب والأستار، وزوال العائق لا يكفى فى حصول المطلوب؛ بل لابد معه من القابـــل المستعد، فإذا لم تكن النفس مستعدة لم تفد الرياضة إلا فى حصول السلامة؛ لأن العلائق البدنية مـــتى ضعفت لم تتعذب النفس بعد المفارقة شوقا منها إلى البدن .

وثانيها : أنه إذا لم يكن عالما فلابد له من شيخ محقق محق سالك . أما كونه محققا فلأنه لـــو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبًا و غرتهم الحياة الدنيا كان من الضالين الهـــالكين، وإذا كان الأصل كذلك فالفرع أولى أن يكون أحوج، وكيف استواء الظل والعود أعوج!

وأما كونه محقا فلأنه لو كان صادقا فى الطلب ولكنه زاغ عن الجادة وانحرف عنها كما يقع لبعض أصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد كان فساد حال المقتدى به أتم . وأما كونه ســـالكا فلأن الوصول تارة بالجذبة وأخرى بالسلوك،والأول لا يصح أن يقتدى به؛ لأنه مثل من وجـــد كـــترا فصار غنيا، وهو وإن كان ذا مال إلا إنه غير عالم بكيفية اكتساب المال، فلا ينتفع به التلميذ الطالـــب لتعلم كيفية الاكتساب، وأما الثانى فهو الذى يصلح لتربية المريد، لأن من سلك الطريق وعرف مراحلها ومنازلها واطلع على متالفها ومعاطبها أمكنه إرشاد الغير إلى سواء السبيل، والإخبار عن كيفيـــة تلـــك الأحوال بالتفصيل .

وثالثها : أن لا يتفق له من الرفقاء والخلطاء والأحوال البدنية والنفسانية إلا ما ينفره عن الدنيا ويرغبه فى الآخرة .

ورابعها : ترك الفضول نحو الاستكثار من المشتهيات سواء كان الاستكثار مالا أو جاهـــا أو صيتا أو استعلاء على الغير، أو استكثارًا من العلوم الإلهية على نحو لا يقرب من الله تعالى .

وخامسها : إصلاح الضروريات، ومن الأمثلة على ذلك :

- إصلاح أمر الغذاء، وذلك بأن يكون قليل الكمية كثير الكيفية، أما كونه قليل الكمية فلئلا يمنع النفس باشتغالها بالهضم عن التوجه إلى القبلة الأصلية، وأما كونه كثير الكيفية فليتدارك بقوتها الخلل الحاصل من قلة الكمية .

▪ إصلاح أمر المبصرات : وذلك لأن النظر إلى الألوان المشرقة كالحمرة الناصعة والخضرة والصفرة الفاقعين، والبياض اليقق يمد الروح، ويشرح القلب، ويفرح النفس . أما النظر إلى الألوان المظلمة كالسوداء والكحلية وغيرهما يكدر الروح، ويغم القلب . ولذلك يجب أن يكون مسكن المرء وملبسه ملونين بالألوان المشرقة لتقوية الروح ولتدارك ما حصل من الخلل بسبب الرياضة .

ولا يكفى –فى رأى الرازى– أن تكون الألوان مشرقة فقط، بل يجب –أيضا– أن تكون خالية من النقوش الدقيقة المختلطة حتى لا تشتغل النفس بتأملها فتزداد كلالا، ولذلك كان أحب الثياب إلى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– الثياب البيض .

ويلفت الرازى الانتباه –أيضا– إلى ضرورة توجيه النظرة إلى الأجسام التى يقود النظر إليها إلى معرفة الله –تعالى– مع الأمان من توارث الشهوات، وذلك لأن الأجسام المبصرة على قسمين : منها ما النظر إليه يشوق صاحبه إلى معرفة الله مع الأمان من توارث الشهوة، ومنها ما النظر إليه يفيد معرفة الله – تعالى– دون الأمان من الشهوة . أما الأول فكالنظر إلى السماء والأرض والجبال والبحار والمعادن، فإن الإنسان إذا تأمل فيها واعتبر دقائق حكمة الله –تعالى– فى تركيبها خاض فى بحر من المعرفة لا ساحل له، ويكون فى هذه الحالة آمنا من توارث الشهوة وغوائل النفس الأمارة . وأما الثانى : فكالنظر إلى المواكب والمراكب والدور والقصور والولدان والغلمان، فإن النظر إليها يفيد معرفة حكمة الله –تعالى– لكن دون الأمان من غوائل النفس، بل الأكثر توارث الشهوة وانتعاش الطبيعة عند مشاهدتها وحدوث الميل إليها والرغبة فى تحصيلها، ويصير ذلك قاطعا للمرء عن تحصيل المطلوب، ولهذا السر قال تعالى : ﴿أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۞وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۞وَإِلَى الجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۞وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [سورة الغاشية، الآيات ١٧–٢٠]، فإن الاعتبار حاصل بالنظر إلى هذه الأشياء مع الأمن من غوائل الشهوة، كما أن الاستقراء دل على أن النظر إليها يورث الرقة والتفكير فى أمر المعاد . أما النظر إلى القسم الثانى فيورث حب الدنيا والميل إليها .

▪ إصلاح أمر المسموعات : وذلك بسماع الألحان المقرونة بالأشعار المناسبة؛ لأنها تزيد من التجرد و الانقطاع إلى المعشوق .

وفى غير أوقات السماع يجب على المرء أن يجتهد فى تقليل الكلام إلا فيما يناسب غرضه، كما يجب عليه –أيضا– أن يجتهد فى تقليل الاستماع إلى أهل الدنيا؛ لأن ذلك يساعد على التخلص من أكثر الآفات، ويمكنه من التوجه إلى ما يسعده فى الدنيا والآخرة .

- إصلاح أمر المشمومات : وذلك بالاحتراز عن الأهوية العفنة والمتغيرة؛ لأن الهواء أقوى الأسباب الستة على تغيير كيفية البدن .

ويستحب –أيضا– الاستعانة بشيء من الطيب؛ لأنه يمد الأعضاء الرئيسية، ومن ثم يساعد على تدارك الخلل الحاصل بسبب الرياضة .

- إصلاح أمر الملموسات : وذلك بالتقليل من النكاح، والاكتفاء من الملبوسات بما يدفع الحر والبرد، ولكن على نحو يتفق مع الشرع من ناحية، ويسهم فى تقوية الطبع على ما يشهد به الذوق السليم من ناحية أخرى .

وسادسها : تنحية ما دون الحق عن متن الإيثار . ولتحقيق ذلك لابد من الزهد الحقيقى . أما أنه لابد من الزهد فلأن الدنيا والآخرة ضرتان، وأما أنه لابد من كونه حقيقيا فلأن ترك متاع الدنيا فى الظاهر مع ميل القلب إليه لا ينتفع به .

ولكن إذا كان الزهد الحقيقى لا يحصل –عند بعض الأشخاص– إلا بتقدم الزهد الظاهرى فلا بأس منه.

وسابعها : تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة .

والمراد من النفس الأمارة : قوى الحس والشهوة والغضب والخيال والوهم، ومن النفس المطمئنة : القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله –تعالى– ومحبته .

أما التطويع فلا يقصد به انقطاع قوة الحس عن المحسوسات، وقوة الشهوة عن المشتهيات، وقوة الغضب عن الانتقام بهدف التعلق بالمجردات؛ لأن ذلك مستحيل، وإنما يقصد بالتطويع ألا تصير هذه القوى مستولية على القوة العاقلة التى يمكنها التوجه إلى عالم المجردات القدسية.

وأما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين إلى المحسوسات، بل إن كان الاستعلاء للحس والشهوة والغضب تبعاها، وإلا صارا متابعين للعقل متصرفين فى الأمور المناسبة له، ومثال ذلك : أن الإنسان إذا كان الغالب عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال فى الأمور المناسبة لها، وإن كان الغالب عليه الغضب كان عملها فى الأمور المناسبة لذلك حتى لا يرى فى النوم إلا صور الملائكة والجنة والنار، ولا يسمع من الهاتف إلا الكلمات المحذرة من الدنيا والمرغبة فى الآخرة، ثم إذا صار الوهم والخيال كذلك أعانا العقل على عمله وأعانهما العقل أيضا على ذلك، ولا يزال كل واحد منهما يعين الآخر حتى يصلا إلى المقصد الأقصى .

وبناء على ذلك يمكن القول بأن الغرض من تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة هو أن تنجذب قوتا التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى، وأن تنصرف عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى .

ولما كان هذا الغرض شريفا، والتوصل إليه ليس أمرا سهلا، أشار الرازى إلى عدد من الأمور التى يستعان بها فى هذا الصدد، منها:

١) العبادة المشفوعة بالفكرة : أما العبادة فلأن النفس فى أول الرياضة قليلة الالتفات إلى الجانب الأعلى، فلابد من سبب مذكر، وما ذاك إلا العبادات . وأما كونها مشفوعة بالفكرة فلأنه لما كان الغرض من العبادات تذكر تلك المجردات، وذلك مما لا يتأتى إلا بالفكرة، فلا جرم وجب كون العبادات مشفوعة بالفكرة .

٢) الاستعانة بالألحان المناسبة؛ لأنها تزيد من التجرد والانقطاع للمعشوق، فإن كان المرء فى مقام الخوف من الله تعالى وأردنا ازدياده أسمعناه الألحان المشجية، وإن أردنا نقله إلى الرجاء أسمعناه الألحان المطربة، وإن أردنا تقوية نفسه حتى تصير مستعلية مستولية أسمعناه الألحان المناسبة لذلك.

٣) تلطيف السر . والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه إلى تلك القبلة، فكما أن الإبصار مسبوق بالنظر الذى هو عبارة عن تحريك الحدقة إلى سمت المرئى التماسا لرؤيته، والسماع مسبوق بالإصغاء، فكذلك الإدراكات العقلية مسبوقة بتلطيف السر وتجريده عن الغفلات وتحديق القوة العاقلة نحو المطلوب .

ويمكن للمرء أن يستعين على ذلك بأمرين : الأول : الفكر اللطيف . أما الفكر فلأنه يفتقر فيه إلى تحديق العقل نحو المطلوب، فإذا مارس الإنسان الفكر حصلت له ملكة التحديق . وأما كونه لطيفا فلأن الفكر قد يكون شاقا شديدا كما فى حق المبتدئين، وقد يكون سهلا كما فى حق من كثرت ممارسته له، وذلك هو المنتفع به . والثانى: العشق العفيف، فإن العاشق الذى هذا شأنه يكون مترصدا لأحوال معشوقه فى حركاته وسكناته وحضوره وغيبته ورضاه وسخطه فيكون توجه الذهن دائما إلى استقراء أفعاله وتصفح أقواله، فيحصل له بذلك ملكة تلطيف السر[1] .

---

(١) انظر الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ١١٢ - ١١٦ .

وثامنها : التخلق بأخلاق الله -تعالى- بقدر الطاقة البشرية[1].

وتاسعها : التزام الخوف والخشية من الله تعالى فى جميع الأحوال؛ لأنه يردع النفس عن كل ما يغضب الله، ويجعلها معرضة عن الدنيا ومقبلة على الآخرة، قال تعالى : ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ ۞ سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ﴾ [سورة الأعلى، الآيتان ٩-١٠] [2].

وعاشرها : الاشتغال بالدعاء؛ لأنه يساعد على انقطاع النفس عن العالم السفلى ويجعلها متوجهة إلى الله تعالى، ومستغرقة فى الإقرار بكمال قدرته ونفاذ مشيئته فى جميع أجزاء الكون . ولا شك أن ذلك يجعلها مستعدة لظهور أنوار عالم الغيب فيها[3] .

وحادى عاشرها : معرفة سر الله فى القدر؛ لأنها تهون عن المرء مصائب الدنيا، وتبعده عن الغضب ومنازعة الآخرين،وتجعله حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق [4].

وثانى عاشرها : التزام الصبر و المصابرة و المرابطة.

أما الصبر فيندرج تحته أنواع كثيرة، كالصبر على مشقة النظر والاستدلال فى معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد، وعلى مشقة استنباط الجواب على شبهات المخالفين، وعلى مشقة أداء الواجبات والمندوبات، وعلى مشقة الاحتراز عن المنهيات، وعلى شدائد الدنيا وآفاتها من المرض والفقر والقحط والخوف.

وأما المصابرة فهى عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بين المرء وغيره، ويدخل فيه تحمل الأخلاق الرديئة من أهل البيت والجيران والأقارب، ويدخل فيه ترك الانتقام ممن أساء إليه، ويدخل فيه إيثار الغير، ويدخل فيه العفو عمن ظلمه، ويدخل فيه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ويدخل فيه الجهاد فى سبيل الله، ويدخل فيه المصابرة مع المبطلين وحل شكوكهم والجواب عن شبههم والاحتيال فى إزالة تلك الأباطيل عن قلوبهم .

فالصبر يتناول كل ما يتعلق بالمرء وحده، والمصابرة تتناول كل ما كان مشتركا بين المرء وغيره.

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٤ ص ٦١، وشرح الإشارات جـ٢ ص ١٢٠.
(٢) انظر الرازى، رسالة التنبيه (٩١ - أ)، وقارن الترمذى، أدب النفس ص ٧٤.
(٣) انظر الرازى،، المطالب العالية جـ٧ ص ٢٧١ وما بعدها .
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٦ ص ٥١ .

وأما المرابطة فتكون بالتزام اليقظة والعمل الدائم على إخضاع القوى التى تصدر عنها الأفعال الذميمة للقوة العاقلة . قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٢٠٠] (١) .

وأخيرا لم يغفل الرازى دور كل من الذكر والفكر فى مجاهدة الشهوات وقطع العلائق عن كل ما سوى الله، وبين أن الفكر أصل والذكر ثمرته، وأن كل واحد منهما يفضل الآخر من وجوه ، وساق العديد من الأدلة على ذلك، غير أنه مال – فى نهاية المطاف –إلى تفضيل الذكر على الفكر؛ لأن الوجوه التى يفضل بها الذكر الفكر أكثر وأقوى، ولأن المبالغة الواردة فى كتاب الله –تعالى– فى تعظيم حال الذكر لم ير مثلها فى الفكر، ولأن الذكر ثمرة الفكر، ولاشك أن ثمرة كل شىء هى المقصودة من ذلك الشىء(٢) .

ومهما يكن من أمر فإن الذكر والفكر يفيدان – حسب رأى الرازى – فى مجاهدة الشهوات وقطع العلائق عن كل ما سوى الله .

وإذا كان الرازى قد بسط القول فى الأمور التى يحتاج إليها المرء فى مجاهدة النفس بهدف الوصول إلى أسمى الغايات، وهى المعرفة بالله تعالى، فإنه ضرب – أيضا– العديد من الأمثلة التوضيحية على ذلك . ويكفينى هنا أن أورد أحدها لأنه يعين على توضيح المطلوب . يقول الرازى : "من أراد أن يستوقد سراجا احتاج إلى سبعة أشياء : إلى زناد، وحجر، وحراق، وكبريت، ومسرجة، و فتيلة، ودهن. والعبد إذا طلب أن يوقد سراج المعرفة فلابد أولا من زناد الجهد ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٦٩]، وثانيا : من حجر التضرع ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً﴾ [سورة الأعراف، الآية ٥٥]، وثالثا : من الحراق وهو إحراق النفس بمنعها من شهواتها . قال تعالى : ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾ [سورة النازعات، الآية ٤٠]، ورابعا: من كبريت الإنابة ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ﴾ [سورة الزمر، الآية ٥٤]، وخامسا : من مسرجة الصبر ﴿وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٤٦]، وسادسا : من فتيلة الشكر ﴿وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ﴾ [سورة النحل، الآية ١١٤]، وسابعا : من دهن الرضا بقضاء الله، قال تعالى : ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ [سورة الطور، الآية ٤٨]" (٣).

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٩ ص ١٢٦، وقارن ابن تيمية، رسالة فى تزكية النفس ص ٥٢ .
(٢) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٦٤ – ٧٢.
(٣) الرازى، أسرار التنزيل ص ٨٦.

ويرى الرازى أن مجاهدة النفس، والسعى إلى تحصيل الكمالات الإنسانية يستلزمان ثلاث مراحل:

الأولى : تزكية النفس عن العقائد الباطلة والأخلاق الذميمة، وذلك لأن إزالة النقوش الباطلة عن لوح الروح يجب تقديمها على تحصيل النقوش الكاملة الطاهرة فيه .

والثانية : الاشتغال بتكميل النفس فى قوتها النظرية بالمعارف القدسية والعلوم الإلهية؛ وذلك لأن معرفة الله تعالى أسمى وأشرف المعارف .

والثالثة : الاشتغال بتكميل النفس فى قوتها العملية بالأفعال الصائبة والأخلاق الحميدة.

وإلى هذه المراحل الثلاث أشار الحق -تبارك وتعالى- بقوله : ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى ۞وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ [سورة الأعلى، الآيتان ١٤، ١٥] (١) .

ويقسم الرازى الناس بحسب هدفهم من المجاهدة إلى فريقين :

الفريق الأول : يجاهد نفسه فى سبيل عبودية الله -تعالى- والإخلاص فى معرفته وخدمته . فهو يجاهد نفسه ويعبد الله لا لغرض سوى الله، ولا شك أن هذا المقام هو المقام العالى الشريف الذى لا يدانيه مقام آخر.

والفريق الثانى : يجاهد نفسه ويعبد الله من أجل الخلاص من العقاب والفوز بالثواب . فهو يجاهد نفسه ويعبد الله لغرض آخر سوى الله . ولا شك أن هذا المقام دون المقام الأول(٢) .

ولا يخفى أن الرازى فى حديثه عن مجاهدة النفس ووسائلها ومراتبها والغاية منها متأثر بالفكر الصوفى إلى حد كبير . وهذا لا يعيب الرازى، ولكنه يدل على استيعاب الرازى لثقافة عصره، واستعماله لكافة الوسائل الممكنة فى سبيل تقرير المطلوب إذا كانت تتفق مع ما يراه حقا.

وخلاصة القول :

إن الإنسان -فى رأى الرازى - هو ما يشير إليه كل واحد بقوله "أنا"، وهو النفس الناطقة، أو الجوهر الأصلى الباقى، والبدن ليس إلا آلة له . وهو أشرف مخلوقات العالم السفلى على الإطلاق . والمقصود من خلقه هو عبادة الله تعالى، وتعريضه للخير والرحمة، وعمارة الأرض، وخلافة الله فيها .

---

(١) انظر الرازى، رسالة التنبيه (٩٢ - ب).
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١١ ص ١٧٤.

والنفس الإنسانية –فى رأيه– جوهر روحانى مفارق . وهى متصلة بالبدن اتصال تدبير وتصرف، كما أنها تؤثر فيه وتتأثر به، وهى ليست قديمة ولكنها خالدة لا تفسد ولا تعدم، وتنال جزاءها بعد مفارقة البدن ولكن ليس بصورة تناسخية . وهى وإن كانت مختلفة عن الروح إلا إنها لا يمكنها التصرف فى البدن إلا من خلالها، وهى مبعث الأخلاق الردية الشهوانية الظلمانية . وهى وإن كانت واحدة إلا إن لها صفات متعددة : فإذا مالت إلى الشهوة والغضب فهى النفس الأمارة، وإذا لامت صاحبها على فعل الذنب أو التقصير فى العبادة مرة بعد أخرى فهى النفس اللوامة، وإذا أعرضت عن الجسمانيات وأقبلت على عالم المفارقات واطمأنت فى العلوم الحقة والأخلاق الفاضلة فهى النفس المطمئنة .

أما قوى النفس الأصلية –فى رأى الرازى– فثلاث : أشرفها القوة الناطقة الدماغية، وأوسطها القوة الغضبية القلبية، وأدونها القوة الشهوانية الكبدية، وهذه القوى تتفرع عنها سائر الأخلاق . ولكى يتخلى المرء عن الأخلاق المذمومة ويتحلى بالأخلاق المحمودة لابد له من إخضاع قوتيه الغضبية والشهوانية لقوته العاقلة . وهذا ليس أمرا سهلا، ومن ثم فإنه يلزمه الكثير من المجاهدات الشاقة التى تستلزم عددا من الأمور : كالاستعداد للاستفادة من المجاهدة، والاستعانة بشيخ محقق محق سالك، والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة، وترك الفضول نحو الأشياء التى تبعد عن الله تعالى، وإصلاح أمر الضروريات، وتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، والتخلق بأخلاق الإله بقدر الطاقة البشرية، والتزام الخوف والخشية من الله – تعالى– فى كافة الأحوال، والاشتغال بالدعاء، ومعرفة سر الله فى القدر، والتزام الصبر والمصابرة والمرابطة، والمواظبة على الذكر المشفوع بالفكر .

ومجاهدة النفس والسعى إلى تحصيل الكمالات الإنسانية يستلزمان –فى رأى الرازى ثلاث مراحل :

أولاها : تزكية النفس عن العقائد الباطلة والأخلاق الذميمة،وثانيها : تكملة النفس فى قوتها النظرية، وثالثها : تكملة النفس فى قوتها العملية .

أما الهدف الأسمى من مجاهدة النفس – فى رأى الرازى – فهو المعرفة بالله تعالى والإخلاص فى خدمته.

****

وبعد أن تم التعريف فى هذا الباب بعلم الأخلاق وموضوعه عند الرازى، وتبين أنه من القائلين بمعيارية هذا العلم، وبأنه من أقسام الحكمة العملية . وبعد الوقوف على آرائه المتعلقة بوظيفة علم

الأخلاق وفائدته وعلاقته بالعلوم الأخرى. وبعد إلقاء الضوء على مفهوم الأخلاق –عند الرازى– وكيفية تكونها والمؤثرات فيها ومجالاتها وغايتها . وبعد عرض آرائه فى حقيقة الإنسان وقواه النفسية وعلاقتهما بالأخلاق –يحسن الحديث عن الأسس الأخلاقية عند الرازى، وهو موضوع الباب التالى.

الباب الثانى

الأسس الأخلاقية عند الرازى

ويحوى أربعة فصول :

الفصل الأول : الأساس الاعتقادى والميتافيزيقى ويشمل أربعة مباحث :

المبحث الأول : الإيمان .

المبحث الثانى : الهدى والضلال والختم .

المبحث الثالث : العناية الإلهية بالإنسان .

المبحث الرابع : قضية الخير والشر .

الفصل الثانى : موقع الإرادة الإنسانية من الجبر والاختيار .

الفصل الثالث : الإلزام والالتزام الأخلاقيان .

الفصل الرابع : المسئولية والجزاء .

التمهيد :

تركز البحث فى هذا الباب على الأسس التى بنى عليها الرازى فلسفته الخلقية ، لأنه لا يمكن فهم هذه الفلسفة فهما صحيحا إلا بمعرفة تلك الأسس.

ففى الفصل الأول تم بحث الأساس الاعتقادى — بجوانبه المتعددة – فى فلسفة الرازى الخلقية. وقد تطلب ذلك الحديث عن مفهوم الإيمان عند الرازى ، وعرض آرائه المتعلقة بطبيعة العلاقة بين الإنسان وسلوكه على المستويين الفردى و الجماعى . كما تم إلقاء الضوء على آرائه فى قضايا : الهدى والضلال والختم ، والعناية الإلهية بالإنسان ، والخير والشر ، وبيان علاقتها بفلسفته الخلقية .

ولما كانت قضية الجبر والاختيار وثيقة الصلة بالفكر الأخلاقى على مر العصور ، تم تخصيص الفصل الثانى من هذا الباب لعرض آراء الرازى فى هذه القضية الشائكة ، والكشف عما فيها من أوجه القوة والضعف، وبيان موقعها من الفكر الإسلامى الصحيح .

وفى الفصل الثالث تم تقرير مبدأ الإلزام والالتزام الأخلاقى ، والتعريف بمصادر الإلزام ومجالاته ودرجاته وخصائصه .

وبعد الحديث عن الإلزام والالتزام كان لابد من عرض آراء الرازى المتعلقة بالمسئولية والجزاء ، لأن المسئولية والجزاء نتيجتان طبيعيتان للإلزام والالتزام ، وتاليان لهما من حيث الوجود . وهو ما تم تخصيص الفصل الرابع له.

الفصل الأول

الأساس الاعتقادى والميتافيزيقى

ليس هناك أساس ضرورى يجب أن يعتمد عليه الفكر الأخلاقى مثل هذا الأساس، وذلك لأن المبادئ الأخلاقية إن لم تستند إلى الوازع الدينى فإنها تفقد قدسيتها وقدرتها على الإلـزام فى أغلب الأحيان.

وقد فطن الرازى–كأغلب علماء الأخلاق – إلى ذلك فجاء حديثه – فى هذا الصدد– متعدد الجوانب . ومن ثم رأيت أن أخصص لكل جانب منها مبحثا خاصا على النحو الآتى:

المبحث الأول : الإيمان .

المبحث الثانى : الهدى والضلال والختم .

المبحث الثالث : العناية الإلهية بالإنسان .

المبحث الرابع : قضية الخير والشر .

المبحث الأول : الإيمان

الإيمان لغة : هو التصديق[1]، أو الاطمئنان والثقة وإظهار الخضوع[2] .

أما فى الاصطلاح فقد اختلفت الأقوال فيما يقع عليه اسم الإيمان : فذهب مالك والشـافعى وأحمد والأوزاعى وإسحق بن راهوية وسائر أهل الحديث وأهل المدينة وأهل الظاهر وأهـل التصـوف والمعتزلة والخوارج والزيدية إلى أنـه تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان[3] .

وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان، وأن عمل الجوارح – وإن كان دليلا عليه – إلا إنه غير داخل فى مفهومه.[4]

---

(١) ابن منظور، لسان العرب جـ ١٣ ص ٢٤.

(٢) الفيروز آبادى، القاموس المحيط جـ٤ ص ١٢٧.

(٣) انظر ابن أبى العز الحنفى، شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٣٢، وابن تيمية، الاستقامة جـ١ ص١٤٤ وجـ٢ ص ١٨٦، وابن القيم، الفوائد ص ١٤١ وزاد المعاد جـ٣ ص ٤٥، وابن عساكر، تبيين كذب المفترى ص ١٦٢، وابن قدامة، لمعة الاعتقاد ص ٩٨، والحكمى، معارج القبول جـ٢ ص ٢٤١، والبيهقى، الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ص ٩٨، والعكبرى، الإبانة عن شريعة الفرق الناجية جـ٢ ص ٧٦٠، وأبو بكر بن ميمون، شرح الإرشاد ص ٦٣٦، وأبو طالب المكى، قوت القلوب جـ٣ ص ٣٢٤، والقشيرى، رسالة الفصول فى الأصول ص ٧٢، والكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٥١ .

(٤) انظر ابن حزم، الفصل فى الملل جـ٢ ص ٢٦٥، وابن أبى العز الحنفى، شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٣٢.

وذهب أبو منصور الماتريدى وأكثر الأشاعرة إلى أنه التصديق بالقلب، وأن الإقرار باللسان ركن زائد ليس بأصلى[1] .

أما الكرامية فذهبوا إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط ! وهو قول ظاهر الفساد، فالمنافقون عندهم مؤمنون كاملوا الإيمان، غير أنهم يستحقون الوعيد الذى أوعدهم الله به[2] .

وأما الجهمية فذهبوا إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب ! وهذا القول أظهر فسادا مما قبله؛ لأنه يلزم عنه أن فرعون وقومه كانوا مؤمنين، فإنهم عرفوا صدق موسى وهارون – عليهما الصلاة والسلام – و لم يؤمنوا بهما[3] .

مفهوم الإيمان عند الرازى :

الإيمان – فى رأى الرازى – هو التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد – صلى الله عليه وسلم – مع الاعتقاد . والقول سبب لظهوره، والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان، والدليل عليه – فى رأيه – وجوه، أهمها :

أ) أن الإيمان كان فى أصل اللغة للتصديق، فلو صار فى عرف الشرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب، وذلك ينافى وصف القرآن بكونه عربيا .

ب) أن الله – تعالى– كلما ذكر الإيمان فى القرآن أضافه إلى القلب، والقلب محل الاعتقاد، قال تعالى : ﴿مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ﴾[سورة المائدة، الآية ٤١]، وقال : ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ [سورة النحل، الآية ١٠٦]، وقال: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ ﴾ [سورة المجادلة، الآية ٢٢] .

ج) أن الله – تعالى– كلما ذكر الإيمان قرن العمل الصالح به، ولو كان العمل الصالح داخلا فى الإيمان لكان ذلك تكرارا .

د) أنه تعالى أثبت الإيمان مع الكبائر، كما فى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾ [سورة البقرة، الآية ٧٨]، وكما فى قوله تعالى : ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا

---

(١) انظر الماتريدى، التوحيد ص ٣٧٣، والباقلانى، الإنصاف ص ٥٥، والجوينى، العقيدة النظامية ص ٨٤، وأبو بكر بن ميمون، شرح الإرشاد ص ٦٣٦، والتفتازانى، شرح العقائد النسفية ص ٧٨.

(٢) انظر الإسفراييني، التبصير فى الدين ص ٦٩، وعبد القاهر البغدادى، أصول الدين ص ٢٥٠.

(٣) انظر ابن تيمية، الإيمان ص ١٥٠، وابن أبى العز الحنفى، شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٣٢.

﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [سورة الحجرات، الآية ٩]، حيث سمى فى الآية الأولى قاتل النفس عمدا وعدوانا بالمؤمن، وسمى فى الآية الثانية الباغى مؤمنًا [(١)] .

والإيمان – فى رأى الرازى – ليس عبارة عن التصديق اللسانى، والدليل عليه قوله تعالى : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٨].

والإيمان – فى رأيه أيضا – ليس عبارة عن مطلق التصديق، لأن من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمنا [(٢)] .

وأخيرا فإن الرازى يرى أن الإيمان هو الإسلام لوجهين :

الأول : لأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى : ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٨٥].

والثانى : لأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين فى قوله : ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۞فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة الذاريات، الآيتان ٣٥-٣٦]، ولولا الاتحاد لما صح الاستثناء [(٣)].

وقد حاول الرازى التوفيق بين قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ الذى يقتضى ألا يكون الإيمان غير الإسلام، وقوله تعالى : ﴿ قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٤] الذى يقتضى كون الإسلام مغايرا للإيمان فقال : "وجه التوفيق بينهما أن تحمل الآية الأولى على العرف الشرعى، والآية الثانية على الوضع اللغوى"[(٤)] .

وعلى الرغم من قول الرازى بأن الإيمان هو الإسلام فى العرف الشرعى فإنه يعترف بأن الإسلام أعم من الإيمان . يقول الرازى : "والحق أن المسلم أعم من المؤمن، وإطلاق العام على الخاص لا مانع منه"[(٥)] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ٢٤ وما بعدها، ومعالم أصول الدين ص ١٢٧، ومناقب الإمام الشافعى ص ١٣٥، والمحصل ص ٢٢٧.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ٢٥.
(٣) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ١ ص ١٢٢.
(٤) الرازى، التفسير الكبير جـ٨ ص ١١٠.
(٥) الرازى، التفسير الكبير جـ٢٨ ص ١٨٨.

ويقول فى موضع آخر : "الإيمان لا يحصل إلا بالقلب، وقد يحصل باللسان، والإسلام أعـــم، لكن العام فى صورة الخاص متحد مع الخاص، ولا يكون أمرا آخر غيره، مثاله الحيوان أعم من الإنسان، لكن الحيوان فى صورة الإنسان ليس أمرا ينفك عن الإنسان"(١) .

والحق أن الإيمان – فى جوهره وحقيقته – ليس مجرد عمل لسانى، ولا عمل ذهنى، ولا عمل بدنى، ولكنه عمل نفسى قلبى يبلغ أغوار النفس ويحيط بجوانبها كلها من إدراك وإرادة ووجدان .

فلابد – أولا – من المعرفة اليقينية والتصديق الجازم بوجود الله – تعالى – ووحدانيته، وبمـــا جاء به النبى – صلى الله عليه وسلم – بحيث لا يعترى هذه المعرفة وهذا التصديق شك ولا شبهة كما قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٥] .

ولابد – ثانيا – من إذعان قلبى وانقياد إرادى يتمثل فى الخضوع لحكم الله – تعالى – ورسوله – صلى الله عليه وسلم – كما قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٣٦] .

ولابد – ثالثا – من حرارة وجدانية قلبية تبعث على العمل بمقتضيات العقيدة والالتزام بمبادئها الخلقية والسلوكية، والتضحية فى سبيلها بالمال والنفس، قال تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۞الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّـــا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۞أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقاًّ لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَـــرِيمٌ ﴾ [ســـورة الأنفال، الآية ٢ – ٤] .

وقد أكد ابن القيم هذا المعنى الشمولى للإيمان فقال : "الإيمان حقيقة مركبة من معرفة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، والتصديق به عقدا، والإقرار به نطقا، والانقياد له محبـــة وخضـــوعا، والعمل به باطنا وظاهرًا "(٢) .

والإيمان الكامل – فى رأى الرازى – لا يتحقق إلا بالخوف والرجاء معاً فهمـــا كجنـــاحى الطائر، إذا استويا استوى الطير وتم طيرانه، وإذا نقص أحدهما وقع فيه النقص، وإذا ذهبا صار الطير فى حد الموت. (٣)

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ٢٨ ص ١٢١.
(٢) ابن القيم، الفوائد ص ١٤١.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ٢١٢.

"والخوف المحمود الصادق : ما يحول بين صاحبه وبين محارم الله، فإذا تجاوز ذلك خيف منه اليأس والقنوط . والرجاء المحمود : رجاء رجل عمل بطاعة الله على نور من الله، فهو راج لثوابه، أو رجل أذنب ذنبا ثم تاب منه إلى الله، فهو راج لمغفرته، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢١٨] . أما إذا كان الرجل متماديا فى التفريط والخطايا، يرجو رحمة الله بلا عمل، فهذا هو الغرور والتمنى والرجاء الكاذب" [١].

فالرجاء يستلزم الخوف، ولولا ذلك لكان ذلك أمنا، والخوف يستلزم الرجاء، ولولا ذلك لكان قنوطا ويأسا . ولهذا مدح الله– تعالى – أهل الخوف والرجاء فقال : ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾[سورة الزمر، الآية ٩]، وقال:﴿ تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً﴾[سورة السجدة، الآية ١٩].

وإذا كان الإيمان الكامل لا يتحقق إلا بالخوف والرجاء، فإنه – أيضا – لا يكون مثمرا – فى رأى الرازى – إلا بتحصيل الأعمال الصالحة والأخلاق الفاضلة [٢] .

وقد أكد الرازى هذا المعنى فى تفسير قوله تعالى:﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۞صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾ [سورة الفاتحة، الآيتان ٦–٧] فقال: "إن الذين كملت نعمة الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به، فهؤلاء هم المرادون بقوله : أنعمت عليهم، إن اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم، كما قال تعالى: وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ [سورة النساء، الآية ٩٣]، وإن اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى : ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلالُ﴾ [سورة يونس، الآية ٣٢]". [٣]

ولا تحصل ثمرة الإيمان – أيضا – فى رأى الرازى إلا بالتزام التقوى فى جميع الأحوال؛ لأنها شرط فى قبول الأعمال، قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة المائدة، الآية ٢٧]، وقال فيما أمرنا به من القربان فى البدن : ﴿ لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ﴾[سورة الحج، الآية ٣٧]، فأخبر أن الذى يصل إلى الله ليس إلا التقوى[٤].

---

(١) ابن أبى العز الحنفى، شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٣٠.
(٢) انظر الرازى، مناقب الإمام الشافعى ص ١٣٦.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ٢١٢.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١١ ص ١٦٢.

وحقيقة التقوى – فى رأى الرازى – أمور:

أحدها : أن يكون المرء على خوف ووجل من تقصير نفسه فى الطاعة، فيتقى بأقصى ما يقدر عليه من جهات التقصير.

وثانيها : أن يكون فى غاية الاتقاء من تقصير نفسه من أن يأتى بالطاعة لغرض سوى مرضاة الله تعالى.

وثالثها : أن يتقى أن يكون لغير الله فيها شركة[1].

والناس – بحسب تقواهم – متفاوتون :فمنهم التقى ومنهم الأتقى . أما التقى فهو من يتجنب المناهى ويأتى بالأوامر ولا يقر ولا يأمن إلا عندهما، فإن اتفق أن ارتكب منهياً لم يأمن له، وإنما يتبعه بحسنة، ويظهر عليه ندامة وتوبة، ومتى ارتكب منهيا وما تاب فى الحال واتكل على المهلة فى الأجل ومنعه عن التذاكر طول الأمل فليس بمتق . وأما الأتقى فهو الذى يأتى بما أمر به ويترك ما نهى عنه، وهو مع ذلك خاشٍ ربه لا يشتغل بغيره، فينور الله قلبه، فإن التفت لحظة إلى نفسه أو ولده جعل ذلك ذنبه . والأول له النجاة لقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ [سورة مريم، الآية ٧٢]، وللآخر الفوز بأعالى الجنان لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٣] وبين الاثنين بون عظيم [2].

وإذا كانت منازل الناس عند الله تتفاوت بحسب تقواهم، فإن ذلك يدل على أن التقوى متقدمة على كل فضيلة، ولما لا وهى ثمرة العلم قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [سورة فاطر، الآية ٢٨] فلا تقوى كاملة إلا للعالم . وهذا يعنى أن المتقى الحقيقى هو العالم بالله، المواظب لبابه، المقرب إلى جنابه[3] .

وهكذا يتضح أن الإيمان حسب رأى الرازى لا يكون مثمرا إلا بالعمل، والعمل لا يكون مقبولا إلا بالتقوى، والتقوى لا تكون كاملة إلا بالعلم .

وإذا كان الناس – بحسب علمهم – متفاوتون، فهذا يعنى أنهم متفاوتون فى إيمانهم .

وقد أكد الرازى هذا المعنى وقسم المؤمنين إلى طبقات :

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١١ ص ١٦٢.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٨ ص ١٢٠.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٨ ص ١١٩ وما بعدها.

الطبقة الأولى : الذين اعتقدوا بالقلب على سبيل التقليد، وهم درجات مختلفة بحسب قوة الاعتقاد وضعفه ودوامه وعدم دوامه، وكثرة تلك الاعتقادات وقلتها .

الطبقة الثانية : الذين ضموا إلى الاعتقاد بالقلب معرفة الدلائل الإقناعية المقوية لذلك الاعتقاد، إلا إن تلك الدلائل لا تكون برهانية يقينية بل إقناعية ظنية، وهم درجات متفاوتة غير مضبوطة.

الطبقة الثالثة : الذين سلموا وأثبتوا تلك العقائد بالدلائل القطعية والبراهين اليقينية، إلا إنهم لا يكونون من أرباب المشاهدات والمكاشفات ولا من أصحاب مطالعة الآيات .

وهؤلاء فى غاية القلة ونهاية الندرة، لأن ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين واستعمالها فى المطالب، وذلك فى غاية العزة .

الطبقة الرابعة : هى طبقة أهل المشاهدات والمكاشفات . ونسبتهم إلى أصحاب البراهين العقلية كنسبة أصحاب البراهين القطعية إلى عوام الخلق .

ومراتب أصحاب هذه الطبقة لا نهاية لها، لأن عالم المكاشفات لا نهاية له، حيث إنه عبارة عن سفر العقل فى مقامات الجلال الإلهى، ومدارج عظمته، ومنازل كبريائه وقدسه، وهى مقامات لا نهاية لها [(١)].

وعلى أية حال فإن المرء كلما ترقى فى هذه المراتب أقبل على الله، وأخلص فى عبادته، ولم يلتفت إلى أحد سواه، فلا يرجو غيره، ولا يخاف سواه، ولا يرى النفع والضر إلا منه، ومن ثم ينقطع بالكلية عمن دونه، ويتبرأ من كل ما يغضبه على المستويين العقدى والسلوكى[(٢)].

ولم يكتف الرازى وغيره من علماء الأخلاق بالحديث عن الصلة الوثيقة بين إيمان المرء وسلوكه، وإنما ساقوا العديد من الوجوه التى تؤكد هذه الصلة، وفيما يأتى عرض لأهم هذه الوجوه :

١) الإيمان يدفع صاحبه إلى مراقبة الله فى جميع تصرفاته، لأنه يعلم أن الله يراه ويرعاه، قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ ﴾ [سورة ق، الآية ١٦] [(٣)] .

---

(١) انظر الرازى، أسرار التنزيل ص ١٠٢ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، أسرار التنزيل ص ١٠٣.
(٣) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٢٧٥، والتفسير الكبير جـ ١٧ ص ٩٨، وجـ ٢٠ ص ١٥٤.

٢) الإيمان يدفع صاحبه إلى التمييز بين الحق والخير من جهة والباطل والشر من جهة أخرى، لأن كتاب الله – تعالى – وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – قد بينا واجبات المرء نحو خالقه ونحو نفسه ونحو غيره من المخلوقات الأخرى، كما بينا الحلال والحرام على غاية ما يكون البيان[1] .

٣) الإيمان يقتضى أن تكون هناك حياة أخرى بعد الموت لينال كل إنسان جزاء أعماله، وهذا أمر ضرورى تقتضيه الحالة الأخلاقية[2]، لأن الإيمان الكامل بالجزاء الأخلاقى يدفع إلى الالتزام بالقوانين الأخلاقية فى الظاهر والباطن، قال تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ۞وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ ﴾ [سورة الزلزلة، الآيتان ٧، ٨]، وقال : ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى ۞وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ۞ثُمَّ يُجْزَاهُ الجَزَاءَ الأَوْفَى ﴾ [سورة النجم، الآيتان ٣٩ – ٤١]، وقال : ﴿ وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِيبَهُمْ غَيْرَ مَنقُوصٍ ﴾ [سورة هود، الآية ١٠٩].

٤) الإيمان بأن القوانين الأخلاقية قوانين إلهية صادرة عن إرادته – تعالى – لتنظيم حياة الإنسان ورسم الطريق المستقيم له يضفى على تلك القوانين نوعا من القداسة، وهذا بلا شك يدفع المؤمن إلى الالتزام بها[3] .

يقول د . الكسيس كارل : "إن الفكرة المجردة لا تصبح عاملا فعالا إلا إذا تضمنت عنصرا دينيا، وهذا هو السبب فى أن الأخلاق الدينية أقوى من الأخلاق المدنية إلى حد تستحيل معه المقارنة، ولذلك لا يتحمس الإنسان فى الخضوع لقواعد السلوك القائم على المنطق إلا إذا نظر إليها على أنها أوامر منزلة من الذات الإلهية "[4]

ومما يؤكد ذلك أن الذين حاولوا فصل الدين عن الأخلاق من أمثال دوركايم وأتباعه قد فشلوا فشلا ذريعا وأعلنوا فى نهاية المطاف أن الدين هو الضمان الأعلى للنظام الخلقى[5] .

٥) الإيمان بأن القوانين الأخلاقية صادرة عن إرادة الله يجعلها عامة وثابتة، ومن ثم تتجاوز حدود القوانين الوضعية من هذه الناحية ومن ناحية التأثير والتطبيق [6].

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٥ ص ١٢٣.
(٢) انظر د/غوستاف لوبون، حياة الحقائق ص ١٣٠، و د/زكريا إبراهيم، كانت ص ١٥٥.
(٣) انظر برتراندرسل، المجتمع البشرى فى الأخلاق والسياسة ص ١٩، و د/زكريا إبراهيم، هيجل ص ٤٢، وجمعه أمين، منهج القرآن فى عرض غقيدة الإسلام ص ٢٤.
(٤) د/الكسيس كارل، تأملات فى سلوك الإنسان، ترجمة د/ محمد القصاص ص ١٤٠.
(٥) انظر دوركايم، التربية الأخلاقية ص ٩، ود/قبارى إسماعيل، قضايا علم الأخلاق ص ٥٩.
(٦) انظر د/مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ص ١٢٢.

٦) الإيمان بالقوانين الأخلاقية الدينية يصبغ الحياة بصبغتها ويكيفها بروحها وغايتها وفلسفتها، بخلاف القوانين الوضعية، فإن المجتمع هو الذى يحددها أو بعض أفراده، وذلك وفقا لرغبتهم فى الحياة وفهمهم لها، ومن ثم تظهر روح المجتمع فى قوانينه، فى حين أن روح الأخلاق الدينية تظهر فى حياة المجتمع إذا ما كان يسير وفقا لتوجيهات هذه الأخلاق لا وفقا لتوجيهات رغباته ومنفعته[1] .

٧) الإيمان يخلق فى صاحبه الشعور بالحاجة الدائمة إلى الله، وهذا – بلا شك – يدفعه إلى التمسك بما أمر به، والانتهاء عما نهى عنه، وبالتالى يصير حسن الخلق فى جميع الأحوال .

٨) الإيمان يذكر صاحبه – دائما – بأن إنعام الله عليه أكثر من إنعام أبيه وأمه وأى مخلوق آخر، ومن ثم يطيعه عن حب ورغبة، لأن كثرة الإحسان تستعبد الإنسان .

٩) الإيمان يهون على المرء مصائب الدنيا ويقلل من انشغاله بها، ومن ثم لا يفرح بتحصيل شىء من مطالبها ولا يحزن لفواته . ولا شك أن من كان هذا حاله يصير حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق [2].

١٠) الإيمان يحقق الطمأنينة ويبعث السكينة فى النفس، ويضفى على المصير الإنسانى مغزى كونيا، ويبدو العالم – فى ظله – مكانا للعيش أحب إلى نفوسنا [3].

ولا غرو فى ذلك، فالإيمان يحقق لصاحبه الأمن على كافة الأصعدة، فهو يقى بدنه من السيف، وماله من الاستغنام، وذمته من الجزية، وأولاده من السبى، وقلبه من الكفر، وجوارحه من المعاصى . كما يحقق له الأمن فى يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون، قال تعالى :﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾[سورة الأنعام، الآية ٨٢]. [4]

١١) الإيمان يمنح صاحبه الأمل والتفاؤل والاستبشار، إذ الإيمان معناه الاعتقاد بإله رحيم عزيز حكيم، غفور ودود، يقبل التوبة عن عباده، يجزى الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف أو يزيد، ويجزى السيئة بمثلها أو يعفو، يجيب المضطر إذا دعاه، ويكشف السوء ويمنح الجزيل[5] .

ولا يخفى أن من كان هذا حاله يصير مقبلا على الحياة، حسن الخلق، طيب العشرة مع الخلق.

---

(١) انظر د/مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ص ١٢٣.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٩ ص ٥١.
(٣) انظر هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ص ٣٨٩.
(٤) انظر الرازى، لوامع البينات ص ١٤٢.
(٥) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ١٣٠، ود/محمد عبدالله الشرقاوى، الإيمان ص ٤٢.

١٢) الإيمان يثمر الحب فى القلوب، فالمؤمن يحب الله واهب الحياة، ومصدر الخلق والأمـر، والإيجاد والإمداد، ويحب الطبيعة لأنها من آثار الله، ويحب الحياة ولا يكره الموت، ويحب الناس لأنهـم إخوانه فى الآدمية، وشركاؤه فى العبودية لله[١] .

١٣) الإيمان يرفع الروح المعنوية لصاحبه، ويجعله أصبر الناس على الشدائد، وأرضاهم نفسـا عند الممات، لأنه يعرف أن الكل من الله، وأن عمر الدنيا قصير بالنسبة للخلود، فلم يطمع أن تكـون دنياه جنة قبل الجنة، قال تعالى : ﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٨٥]، وقال : ﴿ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى ﴾ [سورة النساء، الآية ٧٧] [٢].

١٤) الإيمان يغرس فى نفس صاحبه الشعور بالعزة والكرامة، لأنه يعلم أن الله خلقه بيديـه فى أحسن صورة، ونفخ فيه من روحه، وفضله على كثير ممن خلق، وجعله خليفـة فى الأرض، وحفظـه بملائكته، وسخر له هذا الكون . قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِـي الْبَـرِّ وَالْبَحْـرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾[سورة الإسراء، الآية ٧٠]، وقال : ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن طِينٍ ۞فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ۞فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۞إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ ﴾ [سورة ص، الآيات ٧١ – ٧٤]، وقال : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [سورة البقرة، الآية ٣١]، وقـال : ﴿ لَقَـدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [سورة التين، الآية ٤]، وقال : ﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ [سورة لقمان، الآية ٢٠] .

١٥) الإيمان من أشد البواعث على العمل الصالح، لأن المؤمن حريص على تحصيل كـل مـا يرضى الله عز وجل، والابتعاد عن كل ما نهى عنه، والآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى ربطت بين الإيمان والعمل الصالح أكثر من أن تحصى . فمن ذلك – مثلا – قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً ﴾ [سورة الكهف، الآية ١٠٧] وقوله فى وصف المؤمنين: ﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاماً ﴾ [سورة الفرقان، الآية ٦٣]، و قوله : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً ۞وَالَّـذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُونَ ﴾ [سـورة الفرقـان،

(١) انظر د/ محمد الشرقاوى، الإيمان ص ٤٣.
(٢) انظر د/ محمد الشرقاوى، الإيمان ص ٤٤.

الآيتان ٦٧-٦٨]، وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ لاَ يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَاماً ﴾ [سورة الفرقان، الآية ٧٢].

ومن ذلك – أيضا – قوله صلى الله عليه وسلم :" لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال "[١]، وقوله : " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن إلى جاره، و من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت "[٢]، وقوله :" لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن"[٣].

١٦) الإيمان يحقق لصاحبه السعادة، لأن السعادة لا تحصل إلا بترك مالا ينبغى وفعل ما ينبغى. والترك هو التقوى، والفعل إما فعل القلب وهو الإيمان، أو فعل الجوارح كالصلاة والزكاة والصدقة ... الخ. [٤]

والسعادة التى يحققها الإيمان لصاحبه تشمل الناحيتين الشعورية والواقعية معا، لأن إيمان المرء بأن الله وضع القوانين الأخلاقية لخير الإنسان ولإبعاده عن الشرور والمهلكات، ثم شعوره بأنه يحقق بتطبيقها فى حياته الخير لنفسه ويكسب – فى الوقت نفسه – رضا الله يدفعه إلى تحصيل الأعمال الصالحة والتمسك بالأخلاق الفاضلة نحو التكامل والتقارب من رب العالمين، وبالتالى يحقق أكبر قدر ممكن من السعادة [٥].

وإذا كان للإيمان كل هذا التأثير على سلوك الأفراد، فإن له نفس التأثير على سلوك المجتمع المؤمن، لأن المجتمع ليس إلا مجموع أفراده، وعلى قدر صلاحهم وسعادتهم يكون صلاح المجتمع وسعادته.

فالمجتمع المؤمن يتمتع أفراده بسكينة النفس وبالرضا عن أنفسهم وعن ربهم، وبالأمل الرحب والاستبشار والتفاؤل، وبالروح المعنوية العالية، ويحب الخير للجميع، وبالألفة والتماسك والترابط، وبالشعور بالعزة والكرامة، وبالتحرر من الخوف والخشوع والتذلل لغير الله .

---

(١) البخارى، الأدب المفرد، الحديث رقم ٣٩٨، كتاب هجر المسلم.
(٢) البخارى، الأدب المفرد، الحديث رقم ١٠٢، باب الوصاة بالجار.
(٣) محمد فؤاد عبد الباقى، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ٣٦/١، باب نقصان الإيمان بالمعاصى.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص٢٢.
(٥) انظر مقداد يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية ص ١٩٣.

ومجتمع هذا حال أفراده – فى ظل إيمانهم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر – لابد أن تسوده الأخلاق الفاضلة والقيم النبيلة، وبالتالى يتمتع بالصحة والعافية والسعادة الوارفة .

ومجمل القول :

إن الإيمان هو أهم الأسس الأخلاقية على الإطلاق، لأنه هو المصدر الرئيس للإحساس بقدسية القوانين الأخلاقية، والضامن الوحيد للالتزام بها فى الظاهر والباطن على حد سواء .

المبحث الثانى

الهدى والضلال والختم

لما كانت فلسفة الرازى الأخلاقية تستند فى بعض جوانبها – وخصوصا فيما يتعلق بالمسئولية والجزاء – إلى آرائه فى الهدى والضلال والختم كان من المفيد عرض تلك الآراء بشىء من التفصيل .

حقيقة الهدى :

تستخدم كلمة " الهدى " للدلالة على عدد من المعانى :

منها الهدى بمعنى الدلالة، قال تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا ﴾ [سورة السجدة، الآية ٢٦]، وقال: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٣٨] . ولا يشترط فى هذه الدلالة أن تكون موصلة إلى الاهتداء، قال تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى ﴾ [سورة فصلت، الآية ١٧]، فأثبت الهدى مع عدم الاهتداء[1] .

ومنها الهدى بمعنى التقديم، يقال هدى فلان فلانا أى قدمه أمامه .

ومنها هدى جميع الحيوانات إلى جلب مصالحها ودفع مضارها، قال تعالى على لسان موسى عليه السلام : ﴿ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ [سورة طه، الآية ٥٠] .

ومنها الهدى بمعنى الدعوة إلى الصراط المستقيم، قال تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة الشورى، الآية ٥٢] .

ومنها الهدى بمعنى التوفيق إلى الاعتقادات الحقة والأعمال الصالحة، قال تعالى : ﴿ وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ [سورة مريم، الآية ٧٦]، وقال : ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [سورة محمد، الآية ١٧].

ومنها الهدى إلى طريق الجنة، قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ۞سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ (٥) وَيُدْخِلُهُمُ الجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ ﴾ [سورة محمد، الآيات ٤ – ٦] حيث إن الهداية بعد القتل لا تكون إلا إلى الجنة.

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٩، و ص ١٣٤.

ومنها الحكم بأن المؤمن مهتد، قال تعالى : ﴿ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ﴾ [سورة الكهف، الآية ١٧]، أى حكم الله عليه بالهدى، فهو المستحق لأن يسمى مهتديا [١] .

ومنها خلق المعرفة والهداية فى قلب من أراد الله هدايته، قال تعالى : ﴿ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة يونس، الآية ٢٥] [٢] .

ومما يؤكد هذا الفهم قوله تعالى : ﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٨٦]، أى كيف يخلق الله فيهم المعرفة وهم قصدوا تحصيل الكفر وأرادوه[٣].

والدلائل العقلية – فى رأى الرازى – دالة أيضا على ذلك، وتقريرها من وجوه :

الأول : أن القدرة الصالحة للإيمان والكفر لا يترجح تأثيرها فى أحد الطرفين على تأثيرها فى الطرف الآخر إلا لأجل داعية مرجحة، وخالق تلك الداعية هو الله تعالى، وإلا لزم التسلسل وهو باطل، وعند حصول تلك الداعية يجب الفعل، وإذا ثبتت هذه المقدمات ثبت أن الهداية يخلقها الله – تعالى – فى قلب العبد إذا أراد هدايته .

والثانى : أن أحدا من العقلاء لا يريد إلا الإيمان والحق والصدق، فلو كان الأمر باختياره وقصده لوجب أن يكون كل واحد مؤمنا محقا، وحيث لم يكن الأمر كذلك ثبت أن الكل من الله تعالى.

والثالث : أنه لو كان حصول الهداية والمعرفة بفعل العبد فما لم يتميز عنده الاعتقاد الحق عن الباطل، امتنع أن يخص أحد الاعتقادين بالتحصيل والتكوين، لكن علمه بأن هذا الاعتقاد هو الحق وأن الآخر هو الباطل يقتضى كونه عالما بذلك المعتقد أولا كما هو عليه، فيلزم أن تكون القدرة على تحصيل الاعتقاد مشروطة بكون ذلك الاعتقاد الحق حاصلا، وذلك يقتضى كون الشيء مشروطا بنفسه وهو محال، فثبت أنه يمتنع أن يكون حصول الهداية والعلم بتخليق العبد[٤].

وقد صرح الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس، الآيتان ٧ – ٨] بأن الله خلق فى المؤمن تقواه، وفى الكافر فجوره، لأن الإلهام هو أن يوقع الله فى قلب العبد شيئا، وإذا أوقع فى قلبه شيئا فقد ألزمه إياه، ثم قال :" وأيضا فليجرب العاقل

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٣٤ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٣٤٩.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٨ ص ٠٠٣
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٥ ص ١٧ وما بعدها.

نفسه فإنه ربما كان الإنسان غافلا عن شيء فتقع صورته فى قلبه دفعة، ويترتب على وقوع تلك الصورة فى القلب ميل إليه، ويترتب على ذلك الميل حركة الأعضاء وصدور الفعل، وذلك يفيد القطع بأن المراد من قوله : ﴿ فَأَلْهَمَهَا ﴾ ما ذكرناه "(١)

وقد زاد الرازى الأمر وضوحا فى تفسير قوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٨] فقال :" القلب صالح لأن يميل إلى الإيمان، وصالح لأن يميل إلى الكفر، ويمتنع أن يميل إلى أحد الجانبين إلا عند حدوث داعية وإرادة يحدثها الله تعالى، فإذا كانت تلك الداعية داعية الكفر، فهى : الخذلان، والإزاغة، والصد، والختم، والطبع، والرين، والقسوة، والوقر، والكنان، وغيرها من الألفاظ الواردة فى القرآن، وإن كانت تلك الداعية داعية الإيمان، فهى : التوفيق، والرشاد، والهداية، والتسديد، والتثبيت، والعصمة، وغيرها من الألفاظ الواردة فى القرآن ... ومن أنصف و لم يتعسف وجرب نفسه وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس، ولو جوز حدوث إحدى الداعيتين من غير محدث لزمه نفى الصانع ... فهذا كلام برهانى بتحقيق قرآنى "(٢) .

ومما يؤكد تمسك الرازى بالرأى القائل بأن الله يخلق الإيمان فى قلب المؤمن ما ذكره فى تفسير قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ ﴾ [سورة يونس، الآية ٩] حيث قال : " إن الإيمان عبارة عن نور اتصل به – أى بالمؤمن – من عالم القدس، وذلك النور كالخيط المتصل بين قلب المؤمن وبين ذلك العالم المقدس، فإن حصل هذا الخط النورانى قدر العبد على أن يقتدى بذلك النور ويرجع إلى عالم القدس، فأما إذا لم يوجد هذا الحبل النورانى تاه فى عالم الضلالات "(٣) .

والناس بحسب حظهم من الهداية والدراية طوائف : فطائفة منحهم الله الهداية وحرمهم الدراية، وطائفة منحهم الدراية وحرمهم الهداية، وطائفة منحهما جميعا، وطائفة حرمهما معا، وطائفة منحهم ذلك بالشفاعة، وطائفة لم تقبل فيهم الشفاعة (٤).

وخير هذه الطوائف الطائفة التى منحها الله الهداية والدراية معا، وأهل هذه الطائفة متفاوتو المراتب أيضا، لأن مراتب الهداية لا نهاية لها، يقول الرازى : " الإنسان إذا آمن بالله فقد أشرق روحه بنور المعرفة، ثم إذا واظب على الأعمال الصالحة حصلت له ملكة مستقرة فى التوجه إلى الآخرة وفى

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ٣١ ص ١٧٥.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٧ ص ١٥٥ وما بعدها.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ١٧ ص ٣٤.
(٤) انظر ابن عربى، كتاب الكتب ضمن مجموعة رسائل ابن عربى ص ٥٤.

الإعراض عن الدنيا، وكلما كانت هذه الأحوال أكمل كان استعداد النفس لتحصيل سائر المعارف أشد، وكلما كان الاستعداد أقوى وأكمل كانت معارج المعارف أكثر وإشراقها ولمعانها أقوى، ولما كان لا نهاية لمراتب المعارف والأنوار العقلية، لا جرم لا نهاية لمراتب هذه الهداية "[١].

ويرى الرازى – أيضا – أن طلب الهداية وإن كان له طريقان بحسب التقسيم الأول إلا إن طرقه – بحسب التقسيمات التالية – لا نهاية لها، يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ [سورة الفاتحة، الآية ٦] : " لتحصيل الهداية طريقان : أحدهما: طلب المعرفة بالدليل والحجة، والثانى : بتصفية الباطن والرياضة، أما طرق الاستدلال فإنها غير متناهية، لأنه لا ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل إلا وتلك الذرة شاهدة بكمال إلهيته، وبعزة عزته، وبجلال صمديته ... وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له، ولكل واحد من السائرين إلى الله – تعالى – منهج خاص ومشرب معين ... ولا وقوف للعقول على تلك الأسرار، ولا خبر عند الأفهام من مبادئ ميادين تلك الأنوار، والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة، وأسرارا دقيقة، قلما ترقى إليها أفهام الأكثرين"[٢] .

وإذا كان الرازى قد تحدث عن مفهوم الهدى، ومراتب الهداية، وطرق تحصيلها، فإنه تحدث – أيضا – عن مفهوم الضلال، وذكر أن هذه الكلمة (الضلال) لها معان عدة :

منها : العدول عن الصواب كما فى قوله تعالى على لسان إخوة يوسف : ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ ﴾ [سورة يوسف، الآية ٨][٣] .

ومنها : تحير المرء وعدم درايته بما يجب عليه أن يفعله، كما فى قوله تعالى على لسان موسى عليه الصلاة والسلام :﴿ فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴾ [سورة الشعراء، الآية ٢٠][٤].

ومنها : الذهاب والانصراف عن شيء ما، كما فى قوله تعالى : ﴿ وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى﴾ [سورة الضحى، الآية ٧]، إذ المقصود : وجدك ضالا عن النبوة فهداك إليها، أو وجدك ضالا عن المعيشة وطريق الكسب، أو وجدك ضالا فى زمان الصبى فى بعض المفاوز، أو وجدك ضالا أى مضلولا

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٧ ص ٣٥.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ٢٠.
(٣) انظر الرازى، عصمة الأنبياء ص ٧١.
(٤) انظر الرازى، عصمة الأنبياء ص ٩٠.

عنه فى قوم لا يعرفون حقك فهداهم إلى معرفتك، أو جميع ما سبق من معان، وهى كلها تدور حول الذهاب والانصراف عن شيء ما [1] .

أما الإضلال – فى رأى الرازى – فهو " فعل ما يدعو إلى الضلال، سواء كان ذلك بسبب الأمر به والترغيب فيه، كإضلال فرعون وإبليس، أو بسبب خلق الداعية الموجبة لذلك كما فى حق الله تعالى "[2] .

فالرازى – إذن – من القائلين بأن الله قد يضل بعض المكلفين، وهو بذلك يخالف جمعا كبيرا من المتكلمين وعلى رأسهم المعتزلة، ومن ثم لم يكن غريبا أن يفند تأويلات مخالفيه لبعض الأدلة النقلية تمهيدا لإثبات مذهبه، وفيما يأتى عرض موجز لأهم هذه الأدلة وموقف الرازى منها :

التأويل الأول : أن تفسير الإضلال بخلق الجهل غير جائز بحسب اللغة لما يأتى :

أولا : لأن من منع غيره من سلوك طريق كرها وجبرا فإنه لا يقال فى اللغة الصحيحة: إنه أضله عن الطريق، بل يقال : إنه منعه وصرفه عنه . وإنما يقال : أضله عن الطريق إذا أورد عليه من الشبه ما لأجله يتلبس عليه الصواب .

ثانيا : لأنه تعالى وصف إبليس وفرعون بكون كل واحد منهما مضلا، قال تعالى حكاية عن إبليس :﴿ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ ﴾ [سورة النساء، الآية ١١٩]،وقال : ﴿ وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ﴾ [سورة طه، الآية ٧٩] ومعلوم أنهما ما كانا خالقين للضلال فى قلوب من اتبعهما .

ثالثا : لأن الإضلال فى مقابلة الهداية، فكما صح أن يقال : هديته فما اهتدى، وجب صحة أن يقال : أضللته فما ضل، وإذا كان كذلك امتنع حمل الإضلال على خلق الضلال .

وقد رد الرازى بأن الله إذا زين فى قلب العبد الفعل الذى به يصير ضالا، وإذا قبح عنده ضده، دعاه ذلك التزيين إلى فعل ذلك الشيء، فكان ذلك التزيين إضلالا، ولا شك أن هذا المعنى يسمى بالإضلال بحسب اللغة .

أما القول بأن الله – تعالى – حكم على فرعون وإبليس بكون كل واحد منهما مضلا مع أن أحدا منهما لا يقدر على خلق الضلال – فقد رد الرازى عليه بقوله : " إن الإضلال هو فعل ما يدعو

---

(١) انظر الرازى، عصمة الأنبياء ص ص ١٢١.
(٢) الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٣٨٨.

إلى الضلال . سواء كان ذلك بسبب الأمر به والترغيب فيه، كإضلال فرعون وإبليس، أو بسبب خلق الداعية الموجبة لذلك، كما فى حق الله تعالى "[1] .

وأما القول بأنه كما يصح أن يقال : هديته فما اهتدى، وجب صحة أن يقال : أضللته فما ضل فقد رد عليه الرازى بقوله : " المفهوم من الإضلال فعل ما يقتضى ترجيح جانب الضلال . ثم إن المقتضى قد يصير معارضا بشىء آخر، فيخرج عن كونه مقتضيا، وقد لا يصير كذلك "[2] .

التأويل الثانى : أن الرجل إذا ضل باختياره عند حصول شىء من غير أن يكون لذلك الشىء أثر فى إضلاله فيقال لذلك الشىء : إنه أضله، قال تعالى فى حق الأصنام : ﴿ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ﴾ [سورة إبراهيم، الآية ٣٦] أى ضلوا بهن، وقال : ﴿ وَلاَ سُوَاعاً وَلاَ يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْراً ۞وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيراً﴾ [سورة نوح، الآيتان ٢٣ – ٢٤] وقال: ﴿ وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَاناً فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ۞وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ ﴾ [سورة التوبة، الآيتان ١٢٤ – ١٢٥] فأخبر سبحانه أن نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف أحوالهم، فمنهم من يصلح ويزداد بها إيمانا، ومنهم من يفسد ويزداد بها كفرا، فأضيفت الزيادة فى الإيمان والزيادة فى الكفر إلى السورة، لأن بعضهم صلح وبعضهم فسد عند نزولها، فكذا أضيف الهدى والإضلال إلى الله – تعالى – إذا كان إحداثهما عند ضربه – تعالى – الأمثال، قال تعالى:﴿ وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلاَّ مَلائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً وَلاَ يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [سورة المدثر، الآية ٣١] .

وقد رد الرازى بأن إنزال هذه المتشابهات إما أن يكون له أثر فى ترجيح دواعيهم إلى الضلال وإما أن لا يكون له أثر فى هذا الترجيح، فإن كان له أثر فى الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب، فحينئذ يجىء الجبر ويبطل ما قالوه، وأما إن لم يكن لذلك أثر فى ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات إلى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب،

---

(١) الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٣٨٨.
(٢) الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٣٨٨.

فكما أن ضلالهم لا ينسب إلى هذه الأمور الأجنبية وجب ألا ينسب كذلك إلى هذه المتشابهات بوجه ما، وحينئذ يبطل قولهم[1] .

التأويل الثالث : أن الإضلال قد يكون المقصود به التسمية بالضلال أو الحكم به .

وقد رد الرازى بأن الإشكال باق مع هذا التأويل، لأن الله – تعالى – إذا سمى الضال بذلك وحكم عليه بالضلال فلو لم يأتى به لانقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا، وكل ذلك محال، فكان إتيان المكلف به محالا وإتيانه به واجبا، وهذا عين الجبر الذى يفرون منه[2] .

التأويل الرابع : أن الإضلال قد يكون المقصود به التخلية وترك المنع بالقهر والجبر .

وقد رد الرازى بأن ترك المنع من الضلال إنما يسمى إضلالا لو كان المنع هو الأولى والأحسن، أما إذا كان منع المكلف عن الضلال يلزم عنه مفسدة أعظم من المفسدة اللازمة عن ترك المنع فإنه لا يمكن أن يسمى إضلالا[3] .

التأويل الخامس : أن الضلال والإضلال هما العذاب والتعذيب، بدليل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ۞يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ ﴾ [سورة القمر، الآيتان ٤٧ – ٤٨] .

وقد رد الرازى بأنه لا يمكن التسليم بأن الضلال يأتى بمعنى العذاب، وذهب إلى أن قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ﴾ يمكن أن يكون المراد منه : فى ضلال عن الحق فى الدنيا، وفى سعر : أى فى عذاب جهنم فى الآخرة، ويكون قوله : ﴿ يَوْمَ يُسْحَبُونَ ﴾ من صلة سعر[4] .

التأويل السادس : أن يحمل الإضلال على الإضلال عن الجنة .

وقد رد الرازى بأن هذا التأويل ضعيف، لأنه تعالى قال : ﴿ يُضِلُّ بِهِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٦] أى بسبب استماع هذه الآيات، والإضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات، بل بسبب الإقدام على القبائح، فكيف يجوز حمله عليه ؟ ! [5]

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٣٢ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٣٣.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٣٣.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص١٣٣.
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٣٣.

التأويل السابع : أن يحمل الإضلال على الامتحان والاختبار، وإلا فكيف يليق أن يقول تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [سورة إبراهيم، الآية ٤] ثم يخلق الجهل والكفر فى البعض، والعلم والإيمان فى البعض الآخر ؟ !

وقد رد الرازى بأنه لا يكفى في حصول الهداية تكميل البيان، وإيضاح الحق والبرهان، بل الدلائل وإن ظهرت، والبراهين وإن بهرت إلا إنه ما لم يخلق الله الهداية لم يحصل المقصود، والدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ المَلائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ المَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [سورة الأنعام، الآية ١١١].

فثبت أن الدلائل التى ذكرها المعتزلة فى بيان أنه لا يمكن حمل لفظ الإضلال على خلق الضلال – والكلام للرازى – كلها واهية وساقطة، وإذا كانت حقيقة لفظ الإضلال هو خلق الضلال، وثبت أن الأصل فى الكلام هو الحقيقة وجب حمل اللفظ عليه، والإعراض عما ذكروه من التأويلات، وحمل اللفظ على المجازات [1].

وقد عضد الرازى – أيضا – موقفه من هذه القضية بعدد من الأدلة العقلية، وهى – فى الحقيقة – لا تختلف عن الأدلة التى استخدمها فى إثبات أن الاهتداء لا يكون إلا بخلق الله – تعالى – الهدى فى قلب العبد، وقد سبق ذكرها، ومن ثم فليس فى الإعادة إفادة .

أما عن مفهوم الختم عند الرازى فهو خلق الداعية الموجبة للكفر فى القلب، والمانعة له من حصول الإيمان، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ ۞ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ﴾[سورة البقرة، الآيتان ٦ – ٧] فإنه كما أن الباب المختوم لا ينفتح أصلا، فكذلك القلب إذا حصلت فيه داعية الكفر والفسق فإنه لا ينفتح ألبتة للإيمان والطاعة [2] .

ومن الألفاظ القريبة من لفظ الختم فى المعنى : الرين والطبع والإقفال، فالرين هو أن يسود القلب من الذنوب، قال تعالى : ﴿ كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾[سورة المطففين، الآية ١٤].

والطبع أشد من الرين، وهو أن يطبع على القلب، قال تعالى : ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ [سورة النساء، الآية ١٥٥] .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص ٣٨٩.
(٢) انظر الرازى، مناقب الإمام الشافعى ص ١١٦، والتفسير الكبير جـ٢ ص ٤٦.

والإقفال أشد من الطبع، وهو أن يقفل على القلب، قال تعالى﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ [سورة محمد، الآية ٢٤] .

كذلك تعد ألفاظ : الكنان، والوقر فى الآذان، والغشاوة على الأبصار من الألفاظ الواردة فى القرآن القريبة من لفظ الختم فى المعنى، قال تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً ﴾ [سورة التوبة، الآية ٨٧]، وقال : ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٧] (١) .

وقد أوضح الرازى أن المواظبة على الإتيان ببعض أنواع الذنوب هى السبب فى حصول تلك المعانى، يقول الرازى : " لا شك أن تكرار الأفعال سبب لحصول ملكة نفسانية، فإن من أراد تعلم الكتابة فكلما كان إتيانه بعمل الكتابة أكثر كان اقتداره على عمل الكتابة أتم إلى أن يصير بحيث يقدر على الإتيان بالكتابة من غير روية ولا فكرة، فهذه الهيئة النفسانية لما تولدت من تلك الأعمال الكثيرة كان لكل واحد من تلك الأعمال أثر فى حصول تلك الهيئة النفسانية .

إذا عرفت هذا فنقول : إن الإنسان إذا واظب على الإتيان ببعض أنواع الذنوب حصلت فى قلبه ملكة نفسانية على الإتيان بذلك الذنب، ولا معنى للذنب إلا ما يشغلك بغير الله، وكل ما يشغلك بغير الله فهو ظلمة، فإذن الذنوب كلها ظلمات وسواد، ولكل واحد من الأعمال السالفة التى أورث مجموعها حصول تلك الملكة أثر فى حصولها، فذلك هو المراد من قولهم : كلما أذنب الإنسان حصلت فى قلبه نكتة سوداء حتى يسود القلب، ولما كانت مراتب النكات فى الشدة والضعف مختلفة، لا جرم كانت مراتب هذا السواد والظلمة مختلفة، فبعضها يكون رينا، وبعضها طبعا، وبعضها إقفالا "(٢) .

وإرجاع الرازى سبب حصول الختم والطبع والرين والإقفال والكنان والوقر فى الآذان والغشاوة على الأبصار إلى المواظبة على الإتيان ببعض أنواع الذنوب لا يتعارض مع قوله بأن الفاعل الحقيقى لهذه الأشياء هو الله تعالى، لأن المواظبة على الإتيان ببعض أنواع الذنوب لا تقع إلا عند حصول الدواعى التى ترجح حدوثها على عدمه، وتلك الدواعى – حسب رأى الرازى– لا يمكن أن يكون مصدرها الإنسان، وإلا لزم التسلسل وهو باطل، فثبت أن خالق الدواعى إلى المواظبة على الإتيان ببعض

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص٤٨، وجـ ٣١ ص ٨٦.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٣١ ص ٨٦.

الذنوب التى تؤدى – فى نهاية المطاف – إلى حصول الختم والطبع والرين والإقفال والكنان والوقر فى الآذان والغشاوة على الأبصار هو الله تعالى .

ولا يخفى أن الجبرية التى سيطرت على آراء الرازى فى قضية الهدى والضلال والختم تتعارض مع القول بعدالة التكليف، ومع القول بمسئولية الإنسان عن أفعاله، ولا تترك مجالا للحديث عن الثواب أو العقاب، وبالتالى تنسف النظام الأخلاقى من أساسه .

وقد أدرك الرازى ذلك فحاول الخروج من هذا المأزق بقوله : " لما علم الله من الكافر أنه لا يؤمن، ثم كلفه بأن يجمع بين العلم بعدم الإيمان ووجود الإيمان، وهذا تكليف بالجمع بين المتنافيين، فإن لم يصر هذا عذرا فى سقوط التهديد والوعيد، جاز – أيضا – أن يخلق الكفر فيه ولا يصير ذلك عذرا فى سقوط الوعيد "(١) .

والحق أن قول الرازى هذا ظاهر الشناعة، ويزيد المشكلة تعقيدا بدلا من أن يسهم فى حلها .

ومما يؤكد وقوع الرازى – أحيانا – فى الحيرة والاضطراب، وإدراكه – فى الوقت نفسه – لما تفضى إليه آراؤه فى هذه القضية من هدم للمسئولية والجزاء والنظام الأخلاقى برمته:

١) اعترافه بأن الدلائل السمعية مليئة بما يوهم التعارض فى هذا الصدد، بحيث يصير كل قسم منها متمسكا لطائفة من الطوائف .

٢) تصريحه بأن هذه المسألة من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شعبا وأشدها شغبًا(٢).

٣) اتخاذه مواقف متباينة من أدلة المعتزلة فى هذه المسألة، فتارة يعمد إلى تفنيدها كما سبق، وتارة أخرى يصفها بأنها أدلة حسنة وقوية (٣).

٤) عدم قدرته على حسم النزاع بين أهل السنة وغيرهم من المعتزلة فى هذا الشأن، يقول الرازى : " إن كلا الفريقين ما طلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبريائه، إلا إن أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا : ينبغى أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا : لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح "(٤) .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ٣٠ ص ٢١٢.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص٤٨.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٣١.
(٤) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢ ص ٤٨.

ويتابع الرازى القول فيكشف عن سرين آخرين من أسرار غموض هذه المسألة، يقول الرازى: "ههنا سر آخر، وهو أن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر، لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نفى الصانع، ولو توقفت لزم الجبر، وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدر . بل ههنا سر آخر هو فوق الكل، وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، وهذا يقتضى الجبر، ونجد أيضا تفرقة بدهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزما بدهيا بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهى، وذلك يقتضى مذهب المعتزلة، فكأن هذه المسألة وقعت فى حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية، وبحسب العلوم النظرية، وبحسب تعظيم الله – تعالى – نظرا إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتتريه، وبحسب الدلائل السمعية، فلهذه المآخذ التى شرحناها والأسرار التى كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت وعظمت "[1].

غير أن الرازى لم يقف عاجزا أمام هذه المشكلة، حيث لاذ – أحيانًا –بنظرية الكسب التى تضيف الأفعال الإنسانية إلى الله من حيث الخلق، وإلى الإنسان من حيث الكسب، وذلك من أجل الحفاظ على القول بمطلق المشيئة الإلهية من جهة، والقول – فى الوقت نفسه – بمسئولية الإنسان عن أفعاله من جهة أخرى . يقول الرازى : " إنا وإن نفينا كون العبد موجدا لأفعال نفسه، لكنا نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا لها، فالله – تعالى – أجرى عادته بأن العبد متى ضم عزمه على الطاعة فإنه تعالى يخلقها، ومتى ضم عزمه على المعصية فإنه يخلقها، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد وإن لم يكن موجدا، فلم لا يكفى هذا القدر فى الأمر والنهى"[2].

ومعنى هذا أن الرازى من القائلين بأن إرادة الله – تعالى – تتلاقى فى العادة مع إرادة العبد إذا وجهها وركزها من أجل فعل ما، فيحدث الله له القدرة .وعلى هذا يكون العبد كالموجد وإن لم يكن موجدا، وبهذا يكون الثواب أو العقاب المستحق تبعا للتكليف عدلا .

فالرازى – إذن – لا يقول بالجبر، لأن معنى الجبر : أن يحدث الشيء على خلاف الإرادة، وفعل الإنسان – حسب قول الرازى – يحدث على وفق إرادته فلا يكون جبرا .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص٤٨.
(٢) الرازى، المحصل ص ١٩٨.

وبناء على ذلك يمكن القول بأن ما جاء به الرازى فى هذه القضية لا يتنافى – فى الظاهر على الأقل – مع القول بعدالة التكليف، ولا مع القول بالمسئولية والجزاء الأخلاقيين.

ومهما يكن من أمر فإن الله – تعالى – أقام الحجة على عباده، ولو شاء لسوى بينهم فى الهداية كما قال عز وجل : ﴿ فَلِلَّهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[سورة الأنعام، الآية ١٤٩] حيث أخبر بأن له الحجة البالغة التى لا يمكن للعقل دفعها ولا جحدها، ثم أخبر أنه– سبحانه – قادر على هداية خلقه كلهم، ولو شاء ذلك لفعله لكمال قدرته ونفوذ مشيئته، ولكن حكمته تأبى ذلك، وعدله يأبى ظلم أحد وأخذه بلا حجة . فأقام الحجة، وصرف الآيات، وضرب الأمثال، ونوع الأدلة، ولو كان الخلق كلهم على طريقة واحدة من الهداية لما حصلت هذه الأمور، ولا تنوعت هذه الأدلة والأمثلة، ولا ظهرت عزته سبحانه فى انتقامه من أعدائه ونصر أوليائه عليهم، ولا حججه التى أقامها على صدق أنبيائه ورسله . فهذه الآيات، وهذه العزة والحكمة لا سبيل إلى تعطيلها ألبتة، ولا توجد بدون لوازمها[1] .

وأيضا فإن حقيقة الملك إنما تتم بالعطاء والمنع، والإكرام والإهانة، والإثابة والعقوبة، والغضب والرضا، والتولية والعزل، وإعزاز من يليق به العز، وإذلال من يليق به الذل .

قال تعالى :﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ المُلْكِ تُؤْتِي المُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ المُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۞تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ وَتُخْرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [سورة آل عمران، الآيات ٢٦ – ٢٧]، وقال تعالى : ﴿ يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [سورة الرحمن، الآية ٢٩] . فهو المتصرف وحده فى الأمور كلها تصرف ملك قادر قاهر عادل رحيم لا ينازعه فى ملكه أحد . فتصرفه فى جميع الأحوال دائر بين العدل والإحسان والحكمة والمصلحة والرحمة . وهذا من تمام تصرفه فى ملكه سبحانه[2] .

---

(١) انظر ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين ص ١٤١.
(٢) انظر ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين ص ١٤١.

المبحث الثالث

العناية الإلهية بالإنسان

تعد آراء الرازى فى العناية الإلهية بالإنسان جزءا من تصوره لعلاقة الله بالإنسان . ولما كانت فلسفته الأخلاقية تستند فى الأساس إلى تصوره لطبيعة هذه العلاقة، كان لا بد من إلقاء الضوء على آرائه فى العناية الإلهية، لأن ذلك يسهم إلى حد كبير فى فهم فلسفته الأخلاقية .

ولكن قبل عرض آراء الرازى فى هذه المسألة، يحسن عرض أهم الآراء المتعلقة بها فى الفكر الإسلامى، لأن ذلك لا يسهم - فقط - فى مناقشة هذه المسألة من كافة جوانبها، ولكنه يسهم - أيضا - فى الوصول إلى الحقيقة .

أولا : رأى المعتزلة :

ذهب المعتزلة إلى القول بعناية الله - تعالى - بالإنسان الذى كلفه، وأراد له الهداية بعد أن جعله مسئولا مكلفا، وتجلى ذلك فى قولهم باللطف الإلهى، والتكليف، والصلاح والأصلح[١]

ثانيا رأى الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة إلى القول بالعناية الكلية، واعترفوا بأن الإتقان فى الكون يدل على ذلك، ولكنهم - فى الوقت نفسه - نفوا الباعث والغرض فى الفعل، لأن الله - تعالى - منزه عن الأغراض، والخلق وعدم الخلق بالنسبة إليه سيان . فالعناية الإلهية - فى رأيهم - لا تعنى سوى نفاذ المشيئة الإلهية وفقا لما كان فى العلم الأزلى[٢] .

ثالثا رأى أهل التصوف :

أجمع أهل التصوف على أن أفعال الله - تعالى - غير معللة بالأغراض، وأنه يفعل بعباده ما يشاء، ويحكم فيهم بما يريد، سواء كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن، لأن الخلق خلقه والأمر أمره، فقال تعالى : ﴿ لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [سورة الأنبياء، الآية ٢٣]، وقال :﴿ وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْماً ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٧٢]، وقال : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴾

---

(١) انظر القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩، ص ٤٠٠-٤١٩، والمحيط بالتكليف ص ١١ وما بعدها،والشهرستانى، نهاية الإقدام ص ٣٩٨، و الأشعرى، مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣١٧، والآمدى، غاية المرام في علم الكلام ص ٢٣١ و د / أحمد القاضى، الفكر التربوى عند المتكلمين المسلمين ص ٢٠٤، ود/ محمد صالح، الخير والشر عند القاضى عبد الجبار ص ١٤٣-١٤٤، و د/ محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامى ص ١٣٨، ود/أحمد صبحى، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامى ص ٦٧-٨٠ .

(٢) انظر الآمدى، غاية المرام ص ٢٢٤، ونوران الجزيرى، قراءة فى علم الكلام ص ٣١٢ وما بعدها.

[سورة البقرة، الآية ٥٥]، وقال : ﴿ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٤٥] [١] .

رابعا رأى الفلاسفة :

أما الفلاسفة فقد جاء رأيهم فى العناية الإلهية فى إطار نظريتهم فى الفيض والعشق، فالله ـ تعالى ـ هو الخير المحض الذى يجود بالخير على كل ما فى الوجود بلا حفظ أو منع، فالخير يفيض من الله ـ تعالى ـ على العقول المفارقة، ثم يفيض من العقول المفارقة على عالم الكون والفساد، والوجود كله يترع عشقا للخير الأقصى، فالله ـ تعالى ـ يجود على العالم بالخير الكامل، والوجود يحركه العشق إلى التشبيه بالله [٢].

وإذا كان الله ـ تعالى ـ يفيض على كل الموجودات بأكثر مما تحتاجه من الخير، فالموجودات تتقبل هذا الخير بحسب استعداد كل منها، ومعنى هذا أن وجود الشر فى العالم ـ حسب رأى الفلاسفة ـ لا يعود إلى فعل فاعل، وإنما يعود إلى أن القابل ليس مستعدا أو ليس يتحرك نحو القبول، أى أن وجود الشر فى العالم ـ طبقا لرأيهم ـ شيء عرضى [٣].

فالموقف الفلسفى يأتى مصورا للوجود على أنه متوجه لأقصى خير على حسب الإمكان، وأن الفساد الموجود فى العالم المادى يرجع إلى قصور المادة ذاتها وإن كان الوجود بكليته يغلب عليه الخير . فالله ـ تعالى ـ فعل على أحسن ما يمكن، وليس فى الإمكان أبدع مما كان [٤] .

والحق أن القول بالعناية الكلية لا يحل مشكلة العناية الإلهية، إذ يبقى وجود الكائنات المعذبة، ووجود الآفات والآلام غير مبرر بشكل عادى، مما جعل ابن سينا يحاول تبرير هذا بأن حكمة الله تختلف عن معنى الحكمة فى الشاهد [٥].

فالموقف الفلسفى ـ إذن ـ ينتهى بقبول شر جزئى فى العالم، وبتقرير وجود حكمة خفية لله ـ تعالى ـ لا يدركها أحد.

رأى الرازى :

يرى الرازى أنه لا سبيل إلى إنكار العناية الإلهية،لأن الآثار العجيبة فى السماوات والأرض والحيوان والنبات تدل على أن لها أسبابا، وأنها لا تحصل اتفاقا [٦].

---

(١) انظر الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢٧ ومابعدها.
(٢) انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات جـ٣ ص ٢٩٩.
(٣) انظر ابن سينا، التعليقات ض ١٥٧، والشفاء جـ٢ ص ٤٢٢، والنجاة ص ٣٢٦.
(٤) انظر نوران الجزيرى، قراءة فى علم الكلام ص ٣١٥.
(٥)انظر ابن سينا، الشفاء جـ٢ ص ٢١٤ ـ ٢٢٢ .
(٦) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٩٢.

ويؤكد الرازى أن العناية الإلهية مترهة عن الدواعى والأغراض، وأنها غير واجبة على الله -تعالى- كما يزعم المعتزلة، وأنها ترجع فى الأساس إلى محض الفضل الإلهى.

ومن ثم لم يكن غريبا من الرازى القول بجواز تكليف ما لا يطاق، وببطلان قـــول المعتزلـــة بوجوب اللطف الإلهى ورعاية الأصلح.

وفيما يأتى عرض لما استند إليه الرازى من أدلة فى إبطال قول المعتزلة بوجوب رعاية الأصلح، وهى تتضمن - فى الوقت نفسه - موقفه من مسألتى التكليف واللطف الإلهى:

الدليل الأول : أنه لا يجوز تعليل أفعال الله - تعالى - بعلة أصلا، وذلك لما يأتى:

١) لأن كل من فعل فعلا لغرض، كان بحيث إذا فعل ذلك الفعل كاملا عند حصول الغاية وناقصا عند عدمها، وكل من كان كذلك كان كاملا بالغير لا بالذات، وهو على الله محال [١].

٢) لأن أفعاله لو كانت معللة بعلة، فهى إما أن تكون قديمة أو محدثة، فإن كانت قديمة لزم منه قدم المخلوقات وهو محال، وإن كانت حادثة فإحداثها معلل بغرض آخـــر، وذلـــك يفضـــى إلى التسلسل وهو محال .

٣) لأن من فعل فعلا لغرض إما أن يكون قادرا عليه من غير واسطة أو لا يكون، فإن كان الأول كان ذلك التوسل عبثا، وإن كان الثانى كان عجزا، والعاجـــز لا يكون إلها[٢].

٤) لأن فاعليته - تعالى - لو كانت معللة بعلة، لكانت تلك العلة إما أن تكون واجبـــة أو ممكنة، فإن كانت واجبة لزم من وجوبها وجوب كونه فاعلا، وحينئذ يكون موجبا بالذات لا فـــاعلا بالاختيار، وإن كانت ممكنة كانت تلك العلة فعلا لله تعالى أيضا فتفتقر فاعليته لتلك العلـــة إلى علـــة أخرى ولزم التسلسل وهو محال .

٥) لأنه لو كان فعله معللا بغرض، لكان الغرض إما أن يكون عائدا إلى الله - تعالى - أو إلى العباد، والأول محال، لأنه متره عن النفع والضر، وإذا بطل ذلك تعين أن الغرض لابد أن يكـــون عائدا إلى العباد، ولا غرض للعباد إلا حصول اللذات وعدم حصول الآلام، والله - تعالى - قادر علـــى تحصيلها ابتداء من غير شىء من الوسائط، وإذا كان كذلك استحال أن يفعل شيئا لأجل شىء.

---

(١) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـــ١ ص ٣٥٠، والمسائل الخمسون ص ٦٢، والمطالب العالية جـــ ٣ ص ٣٣١، ولباب الإشارات ص ١٦٠، والمحصل ص٢٤٥.
(٢) انظر الرازى، المسائل الخمسون ص ٦٢، والتفسير الكبير جـ ٢٢ ص ١٣٤.

٦) لأنه لو فعل فعلا لغرض لوجب أن يكون وجود ذلك الغرض وعدمه بالنسبة إليه على السواء أو لا يكون، فإن كان على السواء استحال أن يكون غرضا، وإن لم يكن على السواء لزم كونه تعالى ناقصا بذاته كاملا بغيره وذلك محال .

ولا يقال وجود ذلك الغرض وعدمه وإن كان بالنسبة إليه على السواء، إلا إن وجوده بالنسبة إلى العباد أولى من عدمه، لأن تحصيل تلك الأولوية للعبد أو عدم تحصيلها له إما أن يكون بالنسبة إلى الله على السوية أو ليس على السوية، وحينئذ يعود التقسيم الأول[١] .

والحق أن ما جاء به الرازى هنا لا يخلو من مغالطة، لأنه إذا كان طرفا الفعل بالنسبة إلى الله على السواء، فإن الترجيح لا يعود إلى الفاعل اللهم إلا مقتضى الحكمة، وإنما يعود إلى الفعل نفسه وإلى من سيلحقه الفعل وهو الإنسان المكلف، فليس فى ذلك ما يوهم القهر على الله، ولا يفيد ذلك معنى استكمال البارى بالغير، لأن حكمته لم تحصل له من شيء خارج عنه، بل هى قائمة به صفة له وليست لغيره، فهو الحكيم ذو الحكمة كما أنه العليم ذو العلم[٢] .

٧) لأنه لو وجب أن يكون خلقه وحكمه معللا بغرض لكان خلق الله - تعالى - العالم فى وقت معين دون ما قبله وما بعده معللا بغرض، وذلك الغرض إما أن يقال إنه كان حاصلا قبل ذلك الوقت أو ما كان حاصلا قبله، فإن كان حاصلا قبله، كان ما لأجله أوجد الله - تعالى - العالم فى ذلك الوقت حاصلا قبل أن أوجده، فيلزم أن يقال : إنه كان موجدا له قبل أن كان موجدا وذلك محال . وأما إن قلنا بأن ذلك الغرض ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت، وإنما حدث فى ذلك الوقت، فنقول : حصول ذلك الغرض فى ذلك الوقت إما أن يفتقر إلى المحدث أو لا يفتقر فإن لم يفتقر فقد حدث الشيء بلا موجد ومحدث وهو محال . وإن افتقر إلى المحدث فإما أن يكون تخصيص إحداث ذلك الغرض بذلك الوقت يفتقر إلى غرض آخر أو لا يفتقر، فإن افتقر عاد التقسيم الأول فيه ولزم التسلسل، وإن لم يفتقر كانت خالقية الله - تعالى - غنية عن التعليل بالأغراض، وهذا هو المطلوب[٣] .

٨) لأن كل ما فى الوجود ملك لله تعالى، ومن تصرف فى ملكه لا يقال له لم فعلت ذلك ؟

٩) لأن السؤال بلم فعلت ذلك ؟ إنما يحسن فى الأحوال الآتية :

أ) إذا كان السائل قادرا على منع المسئول عن فعله، وذلك من العبد فى حق الله - تعالى - محال.

---

(١) انظر الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ٦، والتفسير الكبير جـ ٢٢ ص ١٣٥.
(٢) انظر ابن القيم، شفاء العليل ص ٣٤٠ ومابعدها.
(٣) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٣٥١ ومابعدها.

ب) إذا كان السائل قادرا على تهديد المسئول باستحقاق الذم ووصفه بالسفاهة والخروج عن الحكمة، وذلك أيضا محال، لأن استحقاق الله - تعالى - للمدح، واتصافه بصفات الحكمة والجلال أمور ذاتية له، وما ثبت للشيء لذاته يستحيل أن يتبدل لأجل تبدل الصفات العرضية الخارجية، فثبت بذلك أنه لا يجوز أن يقال لله فى أفعاله لم فعلت هذا الفعل ؟ فإن كل شيء صنعه ولا علة لصنعه [1].

ج) إذا كان السائل قادرا على تهديد المسئول بالعقاب والإيلام، وذلك على الله محال.

والحق أن ما قال به الرازى هنا بعيد عن قضية الخلاف إذ القول بالتعليل لا يعنى محاسبة الله - تعالى - على فعله، وإنما يعنى تصور حكمته فيما فعل من حيث لا يصدر عنه ما كان عبثا .

الدليل الثانى : أنه لا يجب للعبد على الله - تعالى - شيء، وذلك لما يأتى :

أ) لأنه مالك الملك، ومعلوم أن المالك إذا تصرف فى ملكه فإنه لا يجب لأحد عليه شيء [2].

ب) لأنه لو وجب على الله شيء - بما فى ذلك رعاية الأصلح - لما استحق الشكر، ولما كان الله - تعالى - مستحقا للشكر علمنا أنه لا يجب عليه شيء إطلاقًا[3].

الدليل الثالث : أنه لو وجب على الله رعاية الأصلح لوجب عليه ألا يوجد من علم من حاله أنه لا يؤمن، وأن يوجد من علم أنه يؤمن قبل ما أوجده، ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا بطلان القول بوجوب رعاية الأصلح[4] .

الدليل الرابع : أنه لو وجب على الله - تعالى - رعاية الأصلح لوجب ألا يعذب الكفار والعصاة، وهذا باطل فذاك باطل . وتقرير ذلك : أن هذا التعذيب إما أن يكون لنفع أو لا لنفع . فإن كان لنفع فإن المنفعة الحاصلة إما أن ترجع إلى الله أو إلى العبد المعذب أو إلى غيره، والأقسام الثلاثة باطلة . أما الأول : فلأن إله العالم متعال عن النفع والضر، والثانى أيضا باطل، لأن العذاب الخالص الدائم لا يكون نفعا، والثالث أيضا باطل، لأن تعذيب الإنسان حتى يصل بسببه نفع إلى الغير ظلم، ولأنه ليس تعذيب هذا لأجل إيصال النفع إلى الآخرين أولى من الضد.

وأما القول بأن الله - تعالى - قد يعذب الكفار والعصاة لا لنفع أصلا فإنه باطل - أيضا - لأنه عبث، والله - عز وجل - متعال عنه[5] .

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢٢ ص ١٣٤ ومابعدها.
(٢) انظر الرازى، المسائل الخمسون فى أصول الدين ص ٦٢ ومابعدها.
(٣) انظر الرازى، الإشارة فى علم الكلام (٤٤-ب).
(٤) انظر الرازى، الإشارة فى علم الكلام (٤٤-ب).
(٥) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٣ ص ٣٢٥ ومابعدها.

الدليل الخامس : أنه لو كانت رعاية الأصلح واجبة على الله - تعالى - لوجب إبقاء الأنبياء والأولياء والصالحين وإماتة الأبالسة والشياطين، لكن الأمر بالعكس منه، فعلمنا أن القول بوجوب رعاية الأصلح باطل .

ولا يقال : إنه تعالى أبقى إبليس لعلمه بأن هؤلاء الذين يكفرون ويفسقون كانوا يفعلون ذلك سواء أبقى إبليس أو لم يبق، وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن لقول من جلس مغنيا وواظب على وصف بعض الأشياء بالحسن واللذة والراحة تأثيرا شديدا فى حصول الرغبة فى ذلك الشىء .

ولا يقال - أيضا - إن وسوسة الشياطين وإن أثرت فى الترغيب إلا إنها لا تلجئ الفاعل إلى الفعل، وإنما تجعل الإتيان بالطاعة أكثر ثوابا، وذلك لأن الفائدة فى حصول هؤلاء الشياطين صعوبة الأمر، وتأثير تلك الصعوبة فى مزيد الثواب على قدر الطاعة، وفى حصول العقاب الشديد على قدر المعصية، وتلك الزيادات من الثواب ليست فى محل الحاجة، والاحتراز عن العقاب الشديد فى محل الحاجة العظيمة، فلو وجبت رعاية الأصلح على إله العالم لاستحال أن يهمل الأهم الأكمل الأعظم لطلب الزيادة التى لا حاجة إليها ولا ضرورة . فثبت بطلان القول بوجوب رعاية الأصلح[١] .

الدليل السادس : أن قوى النفس التى تدعو إلى اللذة والفسق والفجور كثيرة وقوية، وهى الحواس الخمس الظاهرة، والحواس الخمس الباطنة، والقوى السبع الطبيعية، وقوتا الشهوة والغضب . أما القوة التى تدعو إلى الطاعة فهى قوة واحدة (القوة العاقلة) .

وأيضا : النفس فى أول الخلقة إلى كمال البلوغ إنما تفعل وتتحرك بمقتضى القوى الجسمانية، ولا شك أن كثرة الأفعال توجب حصول الملكات الراسخة .

وأما القوى العاقلة الناهية عن طلب الجسمانيات، الآمرة بطلب الباقيات الصالحات، فهى لا تكمل إلا بعد سن البلوغ . ومعنى هذا أنها لا تقوى إلا بعد استيلاء القوى الجسمانية على مملكة البدن .

يضاف إلى ذلك أن أكثر أهل العالم راغبون فى طلب الجسمانيات، معرضون عن طلب الروحانيات وإذا كان الطبع يقوى ميله بسبب كثرة الأعوان، ويضعف ميله بسبب قلة الأعوان فقد ظهر أن الأسباب الداعية إلى المعصية واللذة والفسق والفجور كثيرة وقوية، والأسباب الداعية إلى الطاعات والإعراض عن الدنيا والإقبال على الروحانيات قليلة، وثبت - بالتالى - أن القول بوجوب رعاية الأصلح باطل[٢] .

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٣ ص ٣٢٩ ومابعدها، والتفسير الكبير جـ١٤ ص ٣٣ ومابعدها.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٣ ص٣٣٠ ومابعدها.

ولا يخفى أن هذا الدليل قريب من الدليل الذى قبله، إلا إن ذاك فى شياطين الجن، وهـذا فى شياطين الأخلاق المذمومة .

الدليل السابع : أن الفعل الذى يصدر عن العبد موقوف على الداعية التى يخلقها الله فى قلبـه، ومعنى هذا أن المضار والفواحش والقبائح بأسرها بقضاء الله وقدره، ومتى كان الأمر كذلك بطل القول بوجوب رعاية الأصلح[١] .

الدليل الثامن : أنه لو وجب على الله - تعالى - رعاية الأصلح لوجب ألا يصدر عنه إلا مـا يكون كمالا لحال الحيوان، وليس الأمر كذلك، فإنا نرى الآلام والأوجاع والنقائص والآفات . فثبت بطلان القول بوجوب رعاية الأصلح[٢] .

الدليل التاسع : إنه لو وجب على الله - تعالى - رعاية الأصلح لوجب ألا يترل من الآيات ما يزداد الكثيرون عند نزولها كفرا، قال تعالى : ﴿ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّـكَ طُغْيَاناً وَكُفْراً ﴾ [سورة المائدة، الآية ٦٤] . فلما أنزلها علمنا أنه - تعالى - لا يجب عليه رعاية مصالح العباد .

ولا يقال : علم الله - تعالى - من حالهم سواء أنزلها أو لم يترلها أنهم يأتون بتلك الزيادة من الكفر، فلهذا حسن منه - تعالى - إنزالها، لأنه على هذا التقدير لم يكن الازدياد لأجـل إنـزال تلـك الآيات، وهذا يقتضى أن تكون إضافة الكفر إلى إنزال تلك الآيات باطلا، وذلـك تكـذيب لـنص القرآن[٣].

الدليل العاشر : أنه لو وجب على الله - تعالى - رعاية الأصلح لوجب ألا يقلب أفئدة وأبصار من تركوا الإيمان فى المرة الأولى من الحق إلى الباطل، وألا يتركهم فى الطغيان والضلال والعمه، قـال تعالى : ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُـونَ ﴾ [سورة الأنعام، الآية ١١٠] . فلما أخبر الله - تعالى - أنه يتركهم فى العمه والطغيان علمنا أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح[٤] .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٤ ص ٤٢٥.
(٢) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٤٨٤.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٢ ص ٣٨ .
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٣ ص ١٢٢.

الدليل الحادى عشر : أنه لو كان يجب على الله - تعالى - رعاية الأصلح لوجب ألا يفتن أصحاب السبت بتكثير الحيتان صونا لهم عن الكفر والمعصية، قال تعالى : ﴿ وَاسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٦٣] . فلما فعل ذلك و لم يبال بكفرهم ومعصيتهم علمنا أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح(١).

الدليل الثانى عشر : أنه لو كان يجب على الله - تعالى - رعاية الأصلح لوجب ألا يستدرج المكذبين بآياته حتى لا يزدادوا عتوا وكفرا وفسادا واستحقاقا للعقاب، قال تعالى:﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ ۞وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴾ [سورة الأعراف، الآيتان ١٨٢ - ١٨٣] . فلما فعل ذلك علمنا أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح(٢) .

الدليل الثالث عشر : لو فرض أن امرأة لها ثلاثة أولاد، مات أحدهم وهو مسلم قبل البلوغ، وبلغ الآخران ومات أحدهما مسلما والآخر كافرا، فمن مقتضى أصول المعتزلة أن تكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبى لكونه أطاع بالغا، وأن يخلد الكافر فى الجحيم لأنه كان عاصيا . فلو قال الصبى : يا رب العالمين لم اخترمتنى دون المرتبة العلية التى أعطيتها لأخى و لم تمنعه إياها ؟ وأى مصلحة فى إماتتى قبل البلوغ وقطعى عن هذه المرتبة ؟

فلا جواب إلا أن يقول له : أنى علمت أنك لو بلغت لكفرت ولصرت مستحقا للنار، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل البلوغ حتى لا تكون من أهل النار . لكن ذلك يوجب اخترام الأخ الكافر وكل من علم الله كفره عند البلوغ، ولما لم يحدث ذلك فقد بطل قول المعتزلة بوجوب رعاية الأصلح(٣) .

الدليل الرابع عشر : أنه لو وجب على الله - تعالى - رعاية الأصلح لما جاز تكليف ما لا يطاق، ولكن هنالك ما يدل على وقوعه، فمن ذلك مثلا :

١) أن الله - تعالى - كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله - تعالى - فى كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن أبدا، فيلزم أنه - تعالى - كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهو جمع بين النقيضين(٤) .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٥ ص ٣٢.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٥ ص ٦٢.
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٣ ص ٣٢٦، والتفسير الكبير جـ٣ ص ١٥١ ومابعدها.
(٤) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ٨٥، والتفسير الكبير جـ٧ ص ١٢٢.

٢) أن الله - تعالى - قال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٦] . فأولئك الذين أخبر الله عنهم بهذا الخبر لو آمنوا لانقلب هذا الخبر كذبا، والكذب على الله - تعالى - محال، والمفضى إلى المحال محال، فكان صدور الإيمان عنهم محالا، مع أن الله - تعالى - كان يأمرهم بالإيمان[١] .

الدليل الخامس عشر : أنه لو وجب على الله - تعالى - رعاية الأصلح لوجب القول بضرورة خلق الألطاف المؤثرة فى ترجيح الفعل الذى يثاب عليه العبد، وهو ما لا يمكن إثباته . وتقرير ذلك : " أن تلك الألطاف إما أن يكون لها أثر فى ترجيح جانب الفعل على الترك أو لا يكون، فإن لم يكن لها أثر فى هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفا، وإن كان لها أثر فى الترجيح فنقول : متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب، وذلك لأن مع حصول ذلك القدر من الترجيح إما أن يجب الفعل، أو يمتنع، أو لا يجب ولا يمتنع، فإن وجب فهو المطلوب، وإن امتنع فهو مانع لا مرجح، وإن لم يجب ولا يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه أخرى، فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع إما أن يكون لانضمام أمر إليه لأجله تميز ذلك الوقت بالوقوع أو ليس كذلك، فإن كان الأول كان المرجح مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة، فلم يكن لهذا اللطف أثر فى الترجيح أصلا وقد فرضناه كذلك هذا خلف، وإن كان الثانى لزم رجحان أحد طرفى الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح وهو محال، فثبت أن القول بهذا اللطف غير معقول"[٢] .

وإذا كان الأمر كذلك فقد بطل القول بوجوب رعاية الأصلح .

وهكذا يتضح أن الرازى يرفض القول بوجوب اللطف الإلهى ورعاية الأصلح . وهذا لا يتنافى - فى رأيه - مع القول بالعناية الإلهية، لأن العناية الإلهية منزهة - حسب رأيه - عن الدواعى والأغراض، ولأنها - أيضا - غير واجبة على الله تعالى .

فالرازى - إذن - يعترف بالعناية الإلهية، ولكنه - فى الوقت نفسه - يرفض القول بوجوبها، يؤكد ذلك ما يأتى :

١) قوله بأن النبوة تقتضيها العناية الإلهية، لأنها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم، وتقرير ذلك : أن الإنسان مدنى بالطبع، ولا تستقيم حياته إلا بمشاركة الآخرين فى مجتمع تسوده شريعة تحقق الحق

---

(١) انظر الرازى، معالم أصول الدين جـ١ ص ٣٢٩، والمطالب العالية جـ٣ ص ٣٠٥.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٤ ص٥٥.

وتبطل الباطل، وهذه الشريعة لا تقوم إلا بنبى يسن للناس سننا بأمر الله - تعالى - وإذنه ووحيه، ويحدد لهم المعايير التى تفرق بين العدل والظلم، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث .

فحاجة الناس إلى النبوة - إذن - أشد من حاجتهم إلى إنبات الشعر على الحواجب، وتقعير أخمص الأقدام . ومن غير المعقول أن تقتضى العناية مثل هذه المنافع التى لا ضرورة لها فى البقاء، ولا تقتضى النبوة التى يتحصل بها وجود الناس وبقاء نوعهم(١) .

٢) اعترافه بأن كل ما فى العالم من محنة وبلية وألم ومشقة وإن كان عذابا وألما فى الظاهر إلا إنه - فى الحقيقة - رحمة وحكمة . يقول الرازى : " إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فالمقصود من التكاليف تطهير الأرواح عن العلائق الجسدانية كما قال تعالى :﴿ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٧]، والمقصود من خلق النار صرف الأشرار إلى أعمال الأبرار، وجذبهم من دار الفرار إلى دار القرار، كما قال تعالى : ﴿ فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ ﴾ [سورة الذاريات، الآية ٥٠] وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام، فإن موسى كان يبنى أحكامه على ظواهر الأمور، فاستنكر تخريق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار المائل، وأما الخضر فإنه كان يبنى أحكامه على الحقائق والأسرار فقال : ﴿ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً ۞وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً ۞ فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْماً ۞ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [سورة الكهف، الآيات ٧٩ - ٨٢] .

فظهر بهذه القصة أن الحكيم المحقق هو الذى يبنى أمره على الحقائق لا على الظاهر، فإذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم أن تحته أسرارا خفية وحكما بالغة، وأن حكمته ورحمته اقتضت ذلك "(٢) .

٣) تصريحه بأن الإنسان إذا استحضر فى عقله أن الله - تعالى - أعلم بمصالحه، وأن علمه - أى الإنسان - بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا، وأنه إنما يمكنه أن يعرف ذلك القليل بمدد العقل، وعند الغضب يزول العقل، ويخرج كل ما يفعله ويقوله عن القانون الجيد - صار ذلك مانعا له عن الإقدام

---

(١) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٥٢٣-٥٢٤، والمطالب العالية جـ٨ ص ١٠٤ ومابعدها، ود/فتح الله خليف، فخر الدين الرازى ص ١٢٢ ومابعدها.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ١٩٠.

على تلك الأفعال والأقوال، وحاملا له على أن يرجع إلى الله - تعالى - فى تحصيل الخيرات ودفع الآفات[1] .

أما قول الرازى بجواز تكليف ما لا يطاق فلا يتنافى مع إيمانه بالعناية الإلهية، ولا مع إيمانه بأن الأصل فى التكليف ما نص عليه رب العزة بقوله : ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦]، لأن الوقائع الدالة على ذلك قليلة، فهى بمثابة الاستثناء الذى يؤكد القاعدة ولا ينفيها، كما يؤكد - فى الوقت نفسه - مطلق المشيئة الإلهية .

وهكذا يتضح أن قول الرازى بالعناية الإلهية، وبأن جميع أفعال الله - تعالى - لا تخلو من حكمة، وبضرورة وجود نبى مرسل يشرع بإذن من الله - تعالى - فى مملكة خلقية حتى يتسنى تحصيل الخير الأقصى - يبرز طبيعة العلاقة بين الله - تعالى - والإنسان، ويخلع على الكون وما فيه من ظواهر تفسيرا أخلاقيا .

الرأى الراجح :

ليس صحيحا القول بوجوب العناية الإلهية وما يتبعه من القول بوجوب اللطف الإلهى ورعاية الأصلح، لأن القول بالوجوب يوهم التكليف والإلزام والقهر والتأثر بالأغيار . تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً[2] .

وليس صحيحا - أيضا - نفى العلة والحكمة فى أفعال الله تعالى، يدل على ذلك :

١) أن هذا القول أوقع أصحابه فى التناقض، فالذين نازعوا فى إثبات الحكمة فى أفعاله - تعالى - قد ناقض فقههم أصول كلامهم، حيث إنهم يقولون بعكس ذلك فى مسائل الفقه والتفسير والحديث.

٢) أن نفى الحكمة هو نفى للأخلاق نفسها، لأنه إذا كان الهدف من الأخلاق هو إيجاد الخير فإن نفى الحكمة يعنى نفى الخير فى هذا العالم، وبالتالى لا يمكن أن يقال إن هناك أخلاقا، لأن وجود الأخلاق مرتبط بوجود الخير المؤسس على الحكمة .

فالصواب - إذن - أن يقال : إن كمال الله - تعالى - وتنزيهه يقتضيان حكمته، وحكمته تستلزم عنايته بمخلوقاته، قال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ ۞ لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْواً لاَّتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ ۞ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى البَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ٦٨.
(٢) انظر الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد ص ٣١.

زَاهِق﴾ [سورة الأنبياء، الآيات ١٦ - ١٨]، وقال : ﴿ إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ﴾[سورة آل عمران، الآية ١٩٠] .

وإذا كانت عناية الله ثابتة لكل المخلوقات، فبالأحرى أن تكون ثابتة للإنسان الذى فضله على سائر مخلوقات العالم السفلى، قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٧٠] .

والإيمان بعناية الله بالإنسان ضرورى لتأسيس أخلاق دينية ذات طبيعة قدسية تضمن الالتـــزام بمبادئها إلى حد بعيد .

المبحث الرابع
قضية الخير والشر

لما كان قيام الخير الخلقى متعذرًا دون وجود الخير الميتافيزيقى كان لابد من البحث فى الأصل الميتافيزيقى لكل من الخير والشر. لكن ذلك يقتضى أولا تحديد مفهوم كلمتى الخير والشر.

معنى الخير والشر فى اللغة :

تعبر كلمتا "خير" و "شر" ـ فى اللغة ـ عن الحكم على الفعل باعتبار قيمته وغايته التى تعـود على الفاعل، فإذا كانت نتيجة الفعل نافعة لصاحبه قيل إن هذا الفعل خير، وإذا كان العكس قيـل إن هذا الفعل شر. قال تعالى : ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْراً وَأَعْظَمَ أَجْراً﴾ [سورة المزمل، الآية ٢٠]، وقال : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ ﴾ [سورة الزلزلة، الآيتان ٧-٨].

وتطلق كلمة "خير" على الفاضل من كل شىء [١]، قال تعالى : ﴿ فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَـانٌ﴾ [سورة الرحمن، الآية ٧٠]، كما تطلق على الحسن لذاته، والكرم والشرف[٢].

وتحمل كلمة "خير" فى أصلها الاشتقاقى معنى الاختيار والانتقاء، بمعنى أن يتخير المـرء مـن الأفعال ما يعود عليه بالنفع ويتجنب ما يعود عليه بالضرر، فيقال : اخترت الشىء وتخيرته واستخرته، واستخرت الله فخار لى، أى طلبت منه خير الأمرين عاقبة فخاره لى[٣].

أما كلمة "شر" فتطلق على السوء والفساد[٤]، وتحمل فى أصلها الاشتقاقى معـنى الانتشـار والتطاير، حيث أجمع أهل اللغة على أن مصدر " الشر " : " الشرارة "[٥]، فهو كالشرر المتطـاير مـن النار.

وهكذا يتضح أن الأصل اللغوى لكلمة " شر " يتفق مع الأصل اللغوى لكلمـة "خـير" فى اعتبار غاية الفعل ونتيجته.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (خ ى ر) جـ٤ ص ٢٦٤.
(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة (خ ى ر) جـ١ ص ٢٦٤.
(٣) انظر الفيروز آبادى، القاموس المحيط، مادة (خ ى ر) جـ٢ ص ٢٥.
(٤) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة (ش ر ر) جـ١ ص ٤٧٨.
(٥) انظر الفيروز آبادى، القاموس المحيط، مادة (ش ر ر) جـ٢ ص ٥٧، وابن منظور، لسان العـرب جـ٤ ص ٤٠٠.

معنى الخير والشر فى الاصطلاح :

اختلف علماء الأخلاق حول مفهوم الخير والشر، وانقسموا إلى مدارس متعددة، وراعت كل مدرسة فى تعريفها جانبا معينا من السلوك الإنسانى وأهملت الجانب الآخر، فأصحاب الاتجاه الغائى قصروا بحثهم على الغاية من الفعل وأهملوا النظر فى الوسائل التى تحقق هذه الغاية، هل هى مشروعة وفاضلة أم تتنافى مع قواعد السلوك الإنسانى الفاضل، كما اهتم أصحاب الدوافع والبواعث بالفعل ذاته، هل هو فاضل أم لا، وأهملوا الجانب الغائى من السلوك، وهو الجانب العملى فى حياة الإنسان وعليه تقدم البشرية [1].

ويكفى فى هذا المقام إلقاء الضوء على واحد من أكثر التعريفات دقة وشمولا، يقول القاضى عبد الجبار : " الخير هو النفع الحسن .. والشر هو الضرر القبيح "[2] .

فهذا التعريف يشترط فى الفعل لكى يكون خيرا : أن يحقق النفع لصاحبه، وأن يكون حسنا فى ذاته، فإذا اختل أحد هذين الشرطين لا يعتبر خيرا .

ومعنى هذا أن الفعل الحسن الذى لا يجلب النفع لصاحبه لا يكون خيرا، وكذلك الفعل الحسن الذى يجلب الضرر، والفعل القبيح الذى يجلب النفع .

أما الفعل القبيح الذى يجلب الضرر فهو محض الشر بالاتفاق .

وبناء على هذه التفرقة بين الجانب النسبى فى الفعل الأخلاقى والجانب المطلق يمكن القول : إن الجانب النسبى الذى يعبر عنه بالخير والشر ينبغى ألا تعلق به قيمة أخلاقية للفعل إلا إذا كان الفعل مشتملا - فى الوقت نفسه - على المعنى المطلق الذى يعبر عنه بالحسن والقبح .

وبعد أن اتضح مفهوم الخير والشر فلابد من الاعتراف بأن حياة الإنسان لا تخلو من البلايا والمحن والرزايا والفتن والعاهات والآفات والأمراض والحوادث والحسرات، وكذلك حياة البهائم فإنها مليئة بالآلام والمشاق فضلا عن انتهائها - فى كثير من الأحيان - بالذبح .

ولابد من الاعتراف بأن هذه الأمور ليست مقطوعة الصلة بالجانب الإلهى، وهذا ما جعل أصحاب الديانات المختلفة وفلاسفة الأخلاق على حد سواء يحاولون إيجاد تفسير ميتافيزيقى مقنع لوجود الشر، حتى يمكن مطالبة الإنسان بعد ذلك بالتزام الأخلاق الفاضلة .

---

(١) انظر د/ محمد الجليند، قضية الخير والشر ص ٣٠.
(٢) القاضى عبد الجبار، المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد ص ٢٤١.

رأى الرازى :

الخير – فى رأى الرازى – اسم يطلق على كل ما كان مراد الحصول، سواء كان مراد الحصول لذاته أو لغيره .

والمراد لذاته : اللذة والسرور، أما ما يفضى حصوله إلى حصول اللذة والسرور فإنه يكـــون مراد الحصول لغيره[1] .

وقد عرف الرازى " الخير " فى التفسير الكبير على نحو آخر فقال : " الخير : اســـم للقـــدر المشترك بين دفع الضر وبين حصول النفع "[2] .

ومن الواضح أن التعريف الثانى أشمل من الأول، لأن التعريف الأول يقصر مفهوم الخير علـــى حصول النفع وما يؤدى إليه . أما التعريف الثانى فإنه يضيف إلى ذلك دفع الضرر .

أما الشر فهو اسم يطلق على كل ما كان مكروه الحصول، سواء كان مكروه الحصول لذاته أو لغيره .

والمكروه لذاته : الألم والغم، والمكروه لغيره : هو كل ما يفضى حصوله إلى حصـــول الألم والغم [3].

غير أن تعريف الرازى للخير والشر على هذا النحو يمكن أن يؤخذ عليه أنه يجعل الحكم على الأشياء بالخيرية أو الشرية أمرا نسبيا، لأن ما يلائم شخصا ما قد لا يلائم شخصا آخر، فالسرقة – مثلا – تلائم السارق وتحقق له النفع، فى حين أنها لا تلائم المسروق وتلحق به الضرر، ومن ثم فإنهـــا خـــير بالنسبة للسارق، وشر بالنسبة للمسروق.

وكان الأولى بالرازى أن يشترط الحسن فيما يحقق النفع حتى يحكم عليه بأنه خير، لأن تحقيق النفع وحده لا يكفى للحكم على الأشياء بالخيرية .

صحيح أن الرازى قضى شطرا من حياته لا يعترف بالتحسين والتقبيح العقليين، إلا إنه اعترف بهما فى نهاية المطاف فيما يتعلق بأفعال العباد .

وعلى أية حال فإن الرازى يقسم الشر فى كتابه " المباحث المشرقية " إلى قسمين : شر عدمى، وشر وجودى .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٣ ص ٢٢.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ١٢ ص ١٤٢.
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٣ ص ٢٢.

والشر العدمى - فى رأيه - ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

- فهو إما أن يكون عدما لأمور ضرورية للشيء فى وجوده، مثل عدم الحياة .
- وإما أن يكون عدما لأمور نافعة قريبة من الضرورية وإن لم تكن ضرورية، مثل العمى .
- وإما أن يكون عدما لا للأمور الضرورية للشيء فى وجوده، ولا للأمور النافعة القريبة من الضرورية، ولكن للأمور التى تفيد الكمال، وذلك مثل عدم علم المرء بالفلسفة والهندسة .

أما الشر الوجودى فهو كالحرارة المفرقة لاتصال العضو [1].

ويعود الرازى فيقسم الشر إلى : شر بالذات، وشر بالعرض . والشر بالذات- فى رأيه- هو عدم ضروريات الشيء وعدم منافعه، مثل عدم الحياة وعدم البصر، فالموت والعمى لا حقيقة لهما سوى أنهما عدم الحياة وعدم البصر، وهما من حيث هما كذلك شران، وليس لهما اعتبار آخر ليكونا بحسبه شرين . أما عدم الفضائل المستغنى عنها مثل عدم العلم بالفلسفة فظاهر أنه ليس شرا ذاتيا، وأما الشر الوجودى فإنه ليس شرا بالذات، وإنما هو شر بالعرض، يدل على ذلك أنه لا يوجد شر من هذا النوع إلا وهو كمال بالنسبة إلى فاعله، والحكم بشريته لم يكن إلا بالقياس إلى شر آخر، فالظلم - مثلا - يصدر عن القوة الغضبية، وهى طلابة للغلبة دائما، والغلبة كمالها وفائدة خلقها، فهذا الفعل بالقياس إليها خير، لأنها إن ضعفت عنه فهو بالقياس إليها شر، وإنما هو شر للمظلوم لفوات المال عنه، وكذلك النار إذا أحرقت فإن الإحراق كمال لها، لكنها شر بالقياس إلى من زالت سلامته بسببه . وكذلك القتل، فكون الإنسان قويا على استعمال الآلة خير، وكون الآلة قادرة على القطع خير، وكون الرقبة قابلة للقطع خير، لكن القتل شر من حيث إنه يتضمن زوال الحياة، فثبت أن الشرور الوجودية ليست شرورا بالذات، وإنما هى شرور بالعرض[2] .

وإذا كان هذا هو موقف الرازى فى " المباحث المشرقية " فإنه اتجه اتجاها آخر فى "شرح الإشارات "، حيث مال إلى القول بأن الشر كله وجودى، أما الخير فإنه قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا، يقول الرازى : " اعلم أن الناس لا يريدون بلفظ الشر فى العرف العام المشهور إلا الألم وما يكون مؤديا إليه، ثم إن العلم الضرورى حاصل بأن الألم أمر وجودى، ولا خلاف فيه بين العقلاء، بل من الناس من زعم أن اللذة عبارة عن زوال الألم فجعلها أمرا عدميا، لكن لا خلاف بينهم فى كون الألم

(١) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٥١٩.
(٢) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٥٢٠.

أمرا وجوديا، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن الذى يعنيه الناس بلفظ الشر أمر وجودى، وأما الخير فقد يطلق على عدم الألم، فيقال للإنسان الذى يكون فى السلامة : إنه فى الخير، وقد يطلق على اللذة "[1] .

ومما يؤكد ميل الرازى إلى هذا القول، أن تعريفه للخير والشر يفهم منه أنه لا معنى للخير إلا اللذة وما يؤدى إليها، وأنه لا معنى للشر إلا الألم وما يؤدى إليه .

ومهما يكن من أمر فإن الخير كله - فى رأى الرازى - بقضاء الله، وكل ما فى العالم من الضرر بقدره عز وجل، يقول الرازى : " القضاء ما كان مقصودا فى الأصل، والقدر ما يكون تابعا له[2] .. وإذا عرفت هذا فإن الخير كله بقضاء، وما فى العالم من الضرر بقدر، فالله - تعالى - خلق المكلف بحيث يشتهى ويغضب ليكون اجتهاده فى تغليب العقل والدين مثابا عليه بأبلغ وجه، فأفضى ذلك فى البعض إلى أن زنى وقتل، فالله لم يخلقهما فيه مقصودا منهما القتل والزنا وإن كان ذلك بقدر الله "[3] .

فالخير - إذا - مقصود بالذات - حسب رأى الرازى - والشر واقع بالعرض، يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلاَ رَادَّ لِفَضْلِهِ﴾ [سورة يونس، الآية ١٠٧] : " إنه تعالى لما ذكر إمساس الضر بين أنه لا كاشف له إلا هو، وذلك يدل على أنه تعالى يزيل المضار، لأن الاستثناء من النفى إثبات، ولما ذكر الخير لم يقل بأنه يدفعه، بل قال إنه لا راد لفضله، وذلك يدل على أن الخير مطلوب بالذات، وأن الشر مطلوب بالعرض "[4] .

وبناء على ذلك فإن جميع المصائب والآلام لا تسمى شرا – فى رأى الرازى – إلا على سبيل المجاز، لأنها فى جميع الأحوال لا تخلو من حكمة وإن خفيت علينا فى بعض الأحيان[5] . وهذا يستلزم الرضا بقضاء الله - تعالى - وقدره على الدوام، يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى:﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا ﴾ [سورة التوبة، الآية ٥١] : " إنه لا يصيبنا خير ولا شر، ولا خوف ولا رجاء، ولا شدة ولا رخاء، إلا وهو مقدر علينا مكتوب عند الله، وكونه مكتوبا عند الله يدل على كونه معلوما عند الله مقضيا به عند الله. فإن ما سواه ممكن، والممكن لا يترجح إلا بترجيح الواجب، والممكنات

---

(١) الرازى. شرح الإشارات جـ٢ ص ٨٠.
(٢) لم يثبت الرازى على هذا القول، واعترف بأن القضاء يطلق على ما فى العلم، والقدر على ما فى الإرادة.(انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢٩ ص ٦٥).
(٣) الرازى. التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ١٣٩.
(٤) الرازى. التفسير الكبير جـ١٧ ص ١٣٩.
(٥) الرازى. التفسير الكبير جـ ٣٢ ص ١٧٣.

بأسرها منتهية إلى قضائه وقدره .. فإذا علم الإنسان أن الذى وقع امتنع ألا يقع زالت المنازعة عن النفس وحصل الرضا به "(١) .

ويقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ [سورة الأنبياء، الآية ٣٥] : " الآية دالة على حصول التكليف، وتدل على أنه - سبحانه وتعالى - لم يقتصر بالمكلف على ما أمر ونهى وإن كان فيه صعوبة، بل ابتلاه بأمرين : أحدهما: ما سماه خيرا، وهو نعم الدنيا من الصحة واللذة والسرور والتمكين من المرادات، والثانى : ما سماه شرا، وهو المضار الدنيوية من الفقر والآلام وسائر الشدائد النازلة بالمكلفين، فبين - تعالى- أن العبد مع التكليف يتردد بين هاتين الحالتين، لكى يشكر على المنح ويصبر فى المحن،فيعظم ثوابه إذا قام بما يلزم "(٢) .

فإيمان المكلف بأن ما يترله الله - تعالى - من المحن والبلايا لا يخلو من الحكمة، وبأن خير هذه المحن والبلايا غالب على شرها، يهون عليه مصائب الدنيا، ويساعده على الرضا بقضاء الله وقدره فى كافة الأحوال .

وقد ذكر الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمْوَالِ وَالأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٥٥] العديد من أوجه الحكمة فى الابتلاء، أهمها:

١) أن يوطن المؤمنون أنفسهم على الصبر حتى ينالوا درجة الصابرين .

٢) أن يزداد إخلاصهم، لأن إخلاص الإنسان حالة البلاء ورجوعه إلى الله - تعالى - أكثر من إخلاصه حال إقبال الدنيا عليه .

٣) أن يتذكروا أهوال القيامة وشدائدها فيزدجروا عن المعاصى .

٤) أن يتميز المنافق عن الصادق فى إيمانه، لأن من المنافقين من أظهر متابعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - طمعا فى المال وسعة فى الرزق، فإذا اختبره الله - تعالى - بترول هذه المحن، فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق .

٥) أن يشاهد الكفار أهل الإيمان مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما هم فيه من المحن العظيمة، فيعلموا أنهم اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته، فيدعوهم ذلك إلى مزيد من التأمل فى دلائله(٣) .

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ١٦ ص ٦٩.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٢٢ ص ١٤٦.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٤ ص ١٣٦.

وفى تفسير قوله تعالى : ﴿ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴾ [سورة آل عمـــران، الآيـــة ١٤٠] يلفت الرازى النظر إلى أن الله - تعالى - تارة يشدد المحنة على الكفار وأخرى على المؤمنين لعدد من الوجوه، منها :

١) أنه تعالى لو شدد المحنة على الكفار فى جميع الأوقات، وأزالها عن المؤمنين فى جميع الأوقات لحصل العلم الاضطرارى بأن الإيمان حق وما سواه باطل، ولو كان الأمر كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب .

٢) لأن ذلك يبقى على الشبهات التى يثاب المكلف على دفعها بواسطة النظر فى الدلائل الدالة على صحة الإسلام .

٣) لأن المؤمن قد يقدم على بعض المعاصى، فيكون تشديد المحنة عليه فى الدنيا أدبا له، وأمـــا تشديد المحنة على الكافر فإنه يكون غضبا من الله عليه .

٤) لأن السعادات المستمرة لا تحصل إلا فى الآخرة، ولذلك فإنه - تعالى - يميت بعد الإحياء، ويسقم بعد الصحة، وإذا حسن منه ذلك، فكذلك يحسن أن يبدل السراء بالضراء، والقدرة بالعجز[١] .

ويجب على المؤمن - فى رأى الرازى - إذا ابتلى ببلية رعاية أمور :

أولها : أن يكون راضيا بقضاء الله - تعالى - غير معترض عليه بالقلب واللسان، لأنه مالـــك الملك بالاستحقاق، وله أن يفعل فى ملكه ما يشاء، ولأنه - تعالى - حكيم على الإطلاق، وهو متره عن فعل الباطل والعبث، وكل ما فعله حكمة وصواب، وإذا كان كذلك فحينئذ يعلم أنه - تعالى - إن أبقى عليه تلك المحنة فهو عدل، وإن أزالها عنه فهو فضل، ومن ثم يجب عليه الصبر والسكوت، وترك القلـــق والاضطراب .

وثانيها : أنه إذا اشتغل بذكر الله - تعالى - والثناء عليه بدلا من الدعاء كان أفضل، لقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن رب العزة : " من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين "[٢]، ولأن الاشتغال بالذكر اشتغال بالحق، والاشتغال بالدعاء اشتغال بطلب حظ النفس، ولا شك أن الأول أفضل .

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٩ ص ٨٤.
(٢) ابن حجر العسقلانى، فتح البارى ١١ : ١٤٧.

وثالثها : أنه سبحانه إذا أزال عنه تلك البلية فإنه يجب عليه أن يبالغ فى الشكر، وألا يخلو عن ذلك الشكر فى السراء والضراء[1] .

وإذا كانت رعاية هذه الأمور واجبة عند نزول البلاء، فإن هناك مقاما أعلى أفصح عنه الرازى بقوله : " إن من كان فى وقت وجدان النعمة مشغولا بالنعمة لا بالمنعم كان عند البلية مشغولا بالبلاء لا بالمبلى، ومثل هذا الشخص يكون أبدا فى البلاء، أما فى وقت البلاء فلا شك أنه يكون فى البلاء، وأما فى وقت حصول النعماء فإن خوفه من زوالها أشد إيذاء وأقوى إيحاشا . فثبت أن من كان مشغولا بالنعمة كان أبدا فى لجة البلية . أما من كان فى وقت النعمة مشغولا بالمنعم لزم أن يكون فى وقت البلاء مشغولا بالمبلى وإذا كان المنعم والمبلى واحدا كان نظره أبدا على مطلوب واحد، وكان مطلوبه منزها عن التغير مقدسا عن التبدل، ومن كان كذلك كان فى وقت البلاء وفى وقت النعماء غرقا فى بحر السعادات، واصلا إلى أقصى الكمالات"[2] .

وقد وصف الرازى هذا المقام بأنه بحر لا ساحل له، ونصح الراغبين فيه بأن يكونوا من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر[3] .

والسعى إلى تحقيق هذا المقام - فى رأى الرازى - لا يتعارض مع تحصيل الخيرات الدنيوية وإنما يساعد على تحصيلها، بدليل قوله تعالى : ﴿ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ﴾ [سور الطلاق، الآيتان ٢-٣]، وقوله : ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٩٦]، وقوله : ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ﴾ [سورة المائدة، الآية ٦٦]، وقوله على لسان نوح عليه السلام : ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً (١٠) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَاراً ۝وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَاراً ﴾ [سورة نوح، الآيات ١٠-١٢] [4].

ومما يؤكد أن الاشتغال بالطاعة سبب لانفتاح أبواب الخيرات، أن الكفر سبب لخراب العالم، قال تعالى فى كفر النصارى : ﴿ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الجِبَالُ هَداً ۝أن

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٧ ص ٤١ ومابعدها .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ١٧ ص ٤٢ .
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٧ ص ٤٢.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٣٠ ص ١٢٢.

دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَداً (٩١) وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً ﴾ [سورة مريم، الآيتان ٩٠-٩١]، فلما كان الكفر سببا لخراب العالم، وجب أن يكون الإيمان الصادق سببا لعمارته[١] .

ولكن إذا كان أهل الكفر فى هذا العالم أكثر من أهل الإيمان، وإذا كان العصاة من أهل الإيمان أكثر من الطائعين، وإذا كان الطائعون معرضون للمحن كغيرهم، فهل معنى ذلك أن الشر غالب على هذا العالم؟

الرازى بين التفاؤل والتشاؤم:

الحق أن الرازى كانت تتجاذبه - إزاء هذه المسألة - نزعتان : إحداهما : فلسفية تفاؤلية، وثانيهما : كلامية تشاؤمية.

أما النزعة الفلسفية التفاؤلية فتتجلى فى قوله : " الفعل إما أن يكون خيرا محضا أو شرا محضا أو خيرا مشوبا بشر، وهذا القسم على ثلاثة أقسام : قسم خيره غالب، وقسم شره غالب، وقسم خيره وشره مثلان، إذا علم هذا، فخلق الله عالما فيه الخير المحض، وهو عالم الملائكة، وهو العالم العلوى، وخلق عالما فيه خير وشر، وهو عالمنا، وهو العالم السفلى، و لم يخلق عالما فيه شر محض، ثم إن العالم السفلى الذى هو عالمنا وإن كان الخير و الشر موجودين فيه لكنه من القسم الأول الذى خيره غالب، فإنك إذا قابلت المنافع بالمضار، والنافع بالضار، تجد المنافع أكثر، وإذا قابلت الشرير بالخير تجد الخير أكثر، وكيف لا والمؤمن يقابله الكافر، ولكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شر أصلا من أول عمره إلى آخره كالأنبياء - عليهم السلام - والأولياء، والكافر لا يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه خيرا أصلا، غاية ما فى الباب أن الكفر يحبط خيره ولا ينفعه، إنما يستحيل - نظرا إلى العادة - أن يوجد كافر لا يسقى العطشان شربة ماء، ولا يطعم الجائع لقمة خبز، ولا يذكر ربه فى عمره، وكيف لا وهو فى زمن صباه كان مخلوقا على الفطرة المقتضية للخيرات، إذا ثبت هذا فنقول : لولا الشر فى هذا العالم لكانت مخلوقات الله - تعالى - منحصرة فى الخير المحض، ولا يكون قد خلق القسم الذى فيه الخير الغالب والشر القليل، ثم إن ترك خلق هذا القسم إن كان لما فيه من الشر فترك الخير الكثير لأجل الشر القليل لا يناسب الحكمة" [٢].

وعلى الرغم من أن الرازى قضى شطرا من حياته مؤيدا لهذا الرأى إلا إنه كان يعترف بما فيه من قصور، لأنه يمكن الاعتراض عليه بأن جمع الخيرات والشرور واقعة باختيار الله - تعالى -

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٠ ص ١٢٢.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ١٥٥، وقارن المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٥٢١، وشرح الإشارات جـ ٢ ص ٧٨.

وإرادته، وكان يمكنه أن يخلق الأشياء عندما تحقق الخير، وألا يخلقها عندما تحقق الشـــر، فــالاحتراق الحاصل عقيب مماسة النار - مثلا - ليس موجبا عن النار، وإنما هو واقع باختيار الله - تعالى - وإرادته، وكان يمكنه أن يختار خلق الاحتراق عندما يكون خيرا، وألا يختار خلقه عندما يكون شرًّا[1] .

وقد ذكر الرازى فى " المباحث المشرقية " ما يوهم بأن حرصه على التخلص من هذا الإلـــزام دفعه إلى متابعة الفلاسفة فى قولهم بأن الله - تعالى - موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ، يقول الرازى : " ولا خلاص من هذه المطالبة إلا ببيان كونه تعالى فاعلا بالذات لا بالقصد الاختيار " [2].

ولا يخفى أن هذا القول هو الذى دفع خصوم الرازى إلى اتهامه بإنكار قدرة الله ومشيئته وفعله الاختيارى، يقول ابن القيم : " وأما ابن خطيب الرى فإنه سلك فى ذلك طريقة مركبة مـــن طريقـــة المتكلمين والفلاسفة المشائين، وهذبها ونقحها، واعترف فى آخرها بأنه لا سبيل إلى الخلاص من الشـــبه التى أوردها على نفسه إلا بالتزام أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ! فأقر على نفسه بالعجز عن أجوبة تلك المطالبات إلا بإنكار قدرة الله ومشيئته وفعله الاختيارى، وذلك جحد لربوبيته، فزعم أنه لا يمكنه تقرير حكمته إلا بجحد ربوبيته "[3] .

والحق أن ابن القيم ومن تابعه فى اتهام الرازى بهذا الاتهام لم يحسنوا فهم موقف الرازى من هذه القضية، يدل على ذلك :

١) أن الرازى صرح فى مواضع كثيرة من مصنفاته بما يؤكد أنه من القائلين بـــأن الله فاعـــل مختار، وأن جميع أفعاله لا تخلو من حكمة سواء فهمها العقل البشرى أو لم يفهمها، فمن ذلك - مثلا - قوله فى " التفسير الكبير " : " معاذ الله أن نقول بأن الله غير مختار فى أفعاله أو يقع شىء لا باختيـــاره، ولكن أهل السنة يقولون : أجرى الله عادته بكذا أى وله أن يخلق النار بحيث عند حاجة إنضاج اللحم تنضج، وعند مساس ثوب العجوز لا تحرق ألا ترى أنها لم تحرق إبراهيم - عليه السلام - مـــع قوتهـــا وكثرتها، لكن خلقها على غير ذلك الوجه بمحض إرادته أو لحكمة خفية، ولا يسأل عما يفعل، فنقول: ما كان فى مجرى عادته - تعالى - على وجه تدركه العقول البشرية نقول بقضاء، وما يكون على وجـــه يقع لعقل قاصر أن يقول : لم كان ؟ ولماذا لم يكن على خلافه ؟ نقول بقدر "[4] .

---

(١) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٥٢٢.
(٢) الرازى، المباحث المشرقية جـ٢ ص ٥٢٣.
(٣) ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين ص ١٧٦.
(٤) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ١٨٤.

٢) أن الرازى لو كان من القائلين مع الفلاسفة بأن الله فاعل بالذات لا بالاختيار لما خاض فى هذه المسألة أصلا، ومما يؤكد ذلك أنه كان يأخذ على الفلاسفة خوضهم فى هذا البحث مع أنه لا يتفق مع أصولهم، يقول الرازى " فى شرح الإشارات " مخاطبا الفلاسفة : "إن البحث فى هذه المسألة ساقط عنكم على حسب أصولكم، لأنه لا يستقيم إلا مع القول بأن فاعل العالم مختار، ومع القول بالحسن والقبح العقليين، وأنتم لا تقولون بواحد من هذين الأصلين "(١).

٣) أن نص " المباحث المشرقية " يقرر - فقط - أن الإلزام المذكور غير وارد على قول الفلاسفة، دون أن يعنى ذلك تأييد الرازى له . والقول بخلاف ذلك يعتمد على الظن، وعلى تجاهل السياق الذى ورد فيه، وعلى إغفال أقوال الرازى الصريحة المتعلقة بهذه المسألة فى سائر كتبه الأخرى .

٤) أنه لو فرض صحة القول بميل الرازى لرأى الفلاسفة فى " المباحث المشرقية " فإنه لا يمثل موقفه النهائى من هذه المسألة، لأنه خالفه فى سائر كتبه، وخصوصا فى المطالب العالية، وهو من أواخر الكتب التى صنفها قبل وفاته .

ومهما يكن من أمر فإن نزعة الرازى الفلسفية دفعته إلى القول - فى كثير من الأحيان- بأن الخير غالب على هذا العالم .

وأما نزعته الكلامية فكانت تشاؤمية إلى حد كبير حيث قادته إلى القول بأن الشر هو الغالب على هذا العالم، وقد استند الرازى فى ذلك إلى عدد من الأدلة :

الأول : أن اللذة التى هى كيفية وجودية زائدة على زوال الألم ليست إلا فى صورة نادرة جدا كالقطرة فى البحر، مثل الالتذاذ بصورة أو صوت ما عرف وجودهما قبل إدراكهما.

والثانى : أن اللذات فى هذا العالم سريعة الزوال والانقضاء(٢) .

والثالث : أن الإنسان فى سعيه لتحصيل اللذات لا ينفك عن العناء الشديد والبلاء العظيم .

وتقرير ذلك : أن الإنسان إذا طلب فإما أن يفوز بمطلوبه أو لا يفوز، فإن لم يفز بمطلوبه - وهو الغالب - بقى فى الألم والخسران، وإن فاز بمطلوبه فإنه يلتذ به، والتذاذه به يحمله على الخوف من فقدانه، ويدفعه إلى الحرص على تحصيل المزيد . ولا يخفى أن الخوف من الفقدان، والحرص على تحصيل

---

(١) الرازى، شرح الإشارات جـ ٢ ص ٧٩.
(٢) انظر الرازى، الأخلاق ص ٩٦ وما بعدها، وشرح الإشارات جـ٢ ص ٨٠ وما بعدها.

المزيد يوقعان صاحبهما فى العناء الشديد . فثبت أن الإنسان سواء فاز بمطلوبه أو لم يفز لا ينفك عن الحسرة والبلاء [1].

والرابع : أن السلامة عن الآفات لا معنى لها إلا عدم الألم أو عدم ما يؤدى إلى الألم، فالصحة لا معنى لها إلا بقاء البدن خاليا عن الألم، واستقامة أسباب المعيشة من الدار والعقار والجاه والمال ليست إلا وسائل لدفع الآلام المتوقعة . وأما اللذات الحاصلة عند الأكل والشرب والجلوس فى الهواء الطيب ولبس الملابس الطيبة فترجع - فى الحقيقة - إلى دفع آلام الجوع والعطش والحر والبرد .

والخامس : أن الآلام كثيرة جدا وإن كان بعضها فى غاية القوة كالأمراض، وبعضها ضعيفة وهى الأمور التى لا ينفك الإنسان عنها فى أكثر أوقاته كالغموم والهموم والخوف والوجل والحياء والغضب، والآلام الحاصلة عند الجوع والعطش والاشتغال بالمكاسب والحرف وشم الروائح الكريهة ورؤية الثقلاء ومشاهدة المكاره وإيذاء الذباب والبق والقمل إلى سائر الأمور التى لا يمكن حصرها لكثرتها[2] .

وهكذا يتضح أن الغالب على أحوال الخلق - فى رأى الرازى - إما الألم أو دفع الألم، وأن اللذة التى هى كيفية وجودية زائدة على زوال الألم ليست إلا فى صورة نادرة جدا .

وفى ضوء موقف الرازى هذا لا يمكن القول بأن المقصود من إيجاد الإنسان فى هذا العالم هو التعريض للخير والرحمة، لما ثبت - حسب قوله - أن الشر غالب والخير مغلوب، ولا يمكن القول أيضا : إن المقصود هو السلامة من الآفات. لأن هذا المقصود كان حاصلا حال البقاء على العدم الأصلى .

فليس أمام الرازى بد من تخفيف موقفه السابق، أو تبريره على الأقل تبريرا مقنعا، وهذا ما تجلى فى قوله : " دفع الشر أهم من جلب الخير، ويدل عليه وجوه : الأول : أن دفع الشر يقتضى إبقاء الأصل، لأن إبقاء الأصل أهم من تحصيل الزائد، والثانى : أن إيصال الخير إلى كل أحد ليس فى الوسع، أما كف الشر عن كل أحد داخل فى الوسع، لأن الأول فعل والثانى ترك، وفعل ما لا نهاية له غير ممكن، أما ترك ما لا نهاية له ممكن، الثالث : أنه إذا لم يحصل دفع الشر فقد حصل الشر، وذلك يوجب حصول الألم والحزن، وهو فى غاية المشقة، وأما إذا لم يحصل - أيضا - إيصال الخير بقى الإنسان لا فى الخير ولا

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٣ ص ٢٨٤.
(٢) انظر الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ٨٠ وما بعدها.

فى الشر، بل على السلامة الأصلية، وتحمل هذه الحالة أسهل، فثبت أن دفع الشر أهم من إيصال الخير"[1].

فالسلامة من الآفات وإن لم تعد من الخيرات - فى رأى الرازى - إلا إن تحصيلها أهم من تحصيل الخيرات . وإذا كان الإنسان لا يخرج عن ثلاثة أحوال هى :

- تحصيل الخيرات وإن كانت قليلة .
- دفع الشرور والسلامة من الآفات، وهى الحالة الغالبة والأهم من تحصيل الحالة السابقة .
- حصول بعض الشرور المحتملة .

فقد ثبت أن الشر ليس غالبا على أحوال الإنسان، لأن مجموع الحالتين الأولى والثانية أكبر - بلا شك - من الحالة الثالثة .

وعلى أية حال فإن الرازى وإن تجاذبته نزعتان : إحداهما تفاؤلية والأخرى تشاؤمية - قد استقر فى نهاية المطاف على القول بأن الخير هو الغالب، وأن الإنسان مخلوق للخير والرحمة، وبرهن على ذلك فى كتابه " المطالب العالية "، وهو من أواخر الكتب التى صنفها قبل وفاته على النحو الآتى :

إن الإنسان إما أن يكون مخلوقا للسلامة عن الآفات، أو للضرر والبلاء، أو للعبث، أو للخير والمصلحة والراحة . أما القسم الأول فباطل، لأن هذا المعنى حاصل عند البقاء على العدم الأصلى . وأما القسمان الثانى والثالث فباطلان أيضا، لأنهما لا يليقان بالحكيم الرحيم . فثبت أنه مخلوق للخير والرحمة[2] .

وإذا علم الإنسان أن الله حكيم رحيم، وأنه لا يحب الفساد ولا يأمر به، بل ينهى عنه، وأن ما يبدو على أنه شر طبيعى أو ميتافيزيقى ليس كذلك فى الحقيقة، لأن جميع أفعال الله لا تخلو من حكمة وإن خفيت فى بعض الأحيان - صار راضيا بقضاء الله - تعالى - وقدره، ومؤتمرا بما أمر به ومنتهيا عما نهى عنه، ومحبا للكون وما به من مخلوقات، لأنه من صنع الله تعالى، ومن ثم يصير حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق .

وهكذا يتضح بعد الحديث عن قضايا : الإيمان، والهدى والضلال، والعناية الإلهية، والخير والشر، وعلاقتها بالأخلاق - أن الأساس الاعتقادى من أهم الأسس التى بنى عليها الرازى فلسفته الخلقية، لأنه يصبغ الأخلاق بصبغة دينية، ويضفى عليها من القداسة ما يضمن الالتزام بها فى الظاهر والباطن على السواء .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٦ ص ١٤٥.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٧ ص ١٢٦، و ص ٢٢٤.

الفصل الثانى

موقع الإرادة الإنسانية من الجبر و الاختيار

تعد مشكلة حرية الإرادة من أهم القضايا التى عرفها الفكر الإنسانى عبر تاريخه الطويل؛ وذلك لأنها أصل فى معرفة السلوك الإنسانى وتفسيره، كما أنها أصل فى معرفة مدى مسئولية الإنسان عن أفعاله من الناحية الخلقية .

فأرسطو (ت : ٣٢٢ ق.م) وأبيقور (ت :٢٧٠ ق.م) حاولا أن يفسحا للحرية مجالاً فى الكون ونظامه، وشغل آباء الكنيسة بحرية الإرادة ليوفقوا بينها وبين علم الله وعنايته، وسار على نهجهم القديس أوغسطين (ت : ٤٣٠ م) والقديس توما الأكوينى (ت : ١٢٧٤م)، وبذلا جهدا كبيرا فى هذا التوفيق . وعنى الفلاسفة المحدثون كذلك بمشكلة حرية الإرادة، أمثال : اسبينوزا (ت : ١٦٧٧ م)، وبوسييه (ت : ١٧٠٤ م)، وليبنتز (ت : ١٧١٦ م) . ولم يغفلها – أيضا – فلاسفة القرن العشرين، أمثال : رينوفييه (ت : ١٩٠٣م)، وبوترو (ت : ١٩٢٣ م)، وبرحسون (ت : ١٩٤١ م)[١] .

وقد حظيت مشكلة حرية الإرادة بالاهتمام الأكبر فى الفكر الإسلامى[٢]، حيث اتجهت إليها – منذ عهد مبكر – أذهان العامة، وتدارسها الخاصة، وقامت باسمها مدارس فكرية متميزة، وأضحت بابا هاما من أبواب الدراسات الكلامية، وعبر عنه بأسماء مختلفة، فسمى "خلق الأفعال "، و "الاستطاعة"، و " الجبر والاختيار "، و " القضاء والقدر " . واهتم به فلاسفة الإسلام ليلائموا بينه وبين مبدأ السببية والعناية الإلهية، وحاول المتصوفة أن يفسروا الحرية على طريقتهم، وأن يرتفعوا بها عن مستوى الجسم والمادة، وعالج علماء الأخلاق والفقه والتشريع موضوع القصد والإرادة ليقيموا عليه دعائم المسئولية والجزاء، وانتهوا جميعا إلى آراء لها وزنها إذا ما قورنت بنظائرها فى الثقافات الأخرى[٣] .

---

(١) انظر د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص ٩٠.

(٢) يرى استاذنا الدكتور حامد طاهر أن مشكلة القدر من المشكلات الزائفة في تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ لأنها لم تكن انعكاسًا لأزمة حقيقية وإنما افرزتها الظروف السياسية التى كانت سائدة في العصرين الأموى والعباسى. (انظر د/ حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ٩٧ وما بعدها).

(٣)ذهب المعتزلة إلى القول بأن عدالة الله – تعالى – تقضى بأن يكون العبد حرا فى الفكر والقول والعمل، وألا يكلف بما لا يطيق، وألا يسأل عما لم يفعل، وألا يحاسب على ما لم يقصد إليه . وأكدوا أنه لا معنى لنبوة أو رسالة، ولا أساس لشرعية أو تكليف بدون هذه الحرية (انظر القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٣ و ٣٩٠ و ٧٧١، والمحيط بالتكليف ص ٣٤٠، والمختصر فى أصول الدين ص ٢٣٨ ضمن رسائل العدل والتوحيد، والبغدادى، أصول الدين ص ١٣٥.)، أما الأشاعرة وأهل التصوف فذهبوا إلى أن القول بالجبر المحض ؛ لأنه يتنافى مع شرعية التكليف والثواب والعقاب، ورفضوا – أيضا – القول بالحرية المطلقة ؛ لأنه يجعل الإنسان خالقا لأفعاله من دون الله، وهذا يعد – في رأيهم – نوعاً من الشرك بالله، وارتضوا القول بالكسب ؛ لأنه يجعل الإنسان مسئولا عن أفعاله من جهة، ويتفق مع القول بالمشيئة الإلهية المطلقة من جهة أخرى (انظر الغزالى، إحياء علوم الدين جـ١ ص ١٦٠ وما بعدها ، والإيجى،المواقف ص ٣١٢، والأشعرى، اللمع ص ٦٩ وما بعدها، ومقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢٢١،

ولا يهم في هذا المقام الخوض في تفصيل هذه الآراء أو مناقشتها، فقد عالجتها أبحاث سابقة، ولكن ما يهم هو التركيز على رأى الرازى ومناقشته ثم بيان الرأى الراجح ودليل الترجيح.

رأى الرازى :

اهتم الرازى بهذه المسألة اهتماما كبيرا، حتى إنه صنف فيها كتابا مستقلا سماه " الجبر والقدر"، كما أفرد لها مباحث مطولة فى العديد من مصنفاته وخصوصا فى " المطالب العالية"، وأشار فى أكثر من موضوع إلى ما فيها من صعوبة وغموض، يقول الرازى : " هذه المسألة من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شعبًا وأشدها شغبًا "،[1] ويقول فى موضع آخر : " اعلم أن هذا المبحث صار منشأ لضلالات عظيمة، فمنها : أن منكرى التكاليف والنبوات قالوا: قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا، والجوابات التى ذكرها المعتزلة تجرى مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل إليها، وسمعنا كلام المعتزلة فى أن مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح، والجواب الذى ذكره أهل الجبر ضعيف جدا، فصار مجموع الكلامين كلاما قويا فى نفى التكاليف، ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات . ومنها أن الطاعنين فى القرآن قالوا : الذى قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على أنه لا منع من الإيمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه، والذى قاله الجبرية : من أن العلم بعدم الإيمان مانع عنه فقد صدقوا فيه، فدل على أن القرآن ورد على ضد العقل وعلي خلافه، وذلك من أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه . ثم من سلم من هؤلاء أن هذا القرآن هو القرآن الذى جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم - توسل به إلى الطعن فيه، وقال قوم من الرافضة : إن هذا الذى عندنا ليس هو القرآن الذى جاء به محمد، بل غير وبدل . والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التى ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل الجبر وأهل القدر . ومنها: أن المقلدة الطاعنين فى النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا : لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح فى التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة، فإن كلام أهل الجبر فى نهاية القوة فى إثبات الجبر، وكلام أهل القدر فى بيان أنه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية فى نهاية القوة، فيتولد من مجموع الكلامين أعظم شبهة فى القدر والتكليف والنبوة، فثبت أن الرجوع إلى العقليات يورث الكفر والضلال، وعند هذا قيل : من تعمق فى الكلام تزندق . ومنها : أن هشام بن الحكم زعم أنه سبحانه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله - تعالى - وقال : إن قوله : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ

والباقلانى، الإنصاف ص٤٦، ١٤٤،،

= الإسلام مخالفين الموقف الفلسفى العام الذى يميل إلى الجبر - القول بالجبر المحض والقول بالحرية المطلقة، وأكدوا أن الأفعال المنسوبة إلينا لا تتم بإرادتنا وبالقدرة التى خلقها الله فينا على اكتساب الأضداد فقط، وإنما لابد من زوال العوائق ومواتاة الأسباب الخارجية التى سخرها الله لنا أو ما يعرف بالقدر (انظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٣٦ وما بعدها).

(١)الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ٤٨.

عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٦] إنما وقع على سبيل الاستدلال بالأمارة، ويجوز له أن يظهر خلاف ما ذكره . وإنما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الإشكالات المتقدمة" (١).

ويكشف الرازى – أيضا – فى تفسيره الكبير عن سرين من أسرار غموض هذه المسألة فيقول: " ههنا سر آخر، وهو أن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر ؛ لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نفى الصانع، ولو توقفت لزم الجبر وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدر . بل هناك سر آخر فوق الكل، وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، وهذا يقتضى الجبر، ونجد أيضا تفرقة بدهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية، وجزما بدهيا بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهى، وذلك يقتضى مذهب المعتزلة، فكأن هذه المسألة وقعت فى حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية، وبحسب العلوم النظرية، وبحسب تعظيم الله – تعالى – نظرا إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتتريه، وبحسب الدلائل السمعية، فلهذه المآخذ التى شرحناها، والأسرار التى كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت وعظمت " (٢).

وعلي الرغم من اعتراف الرازى بصعوبة هذه المسألة إلا إن ذلك لم يمنعه من الخوض فيها على نحو يكشف عن إحاطته بكافة جوانبها، وقدرته الفائقة على مناقشة آراء خصومه وتفنيدها .

ولا يعنى ذلك أن الرازى كان ذا موقف واحد من هذه المسألة، فالرازى وإن قال بالجبر ردحا كبيرا من الزمن إلا إنه استقر فى نهاية المطاف على القول بأن العبد فاعل على الحقيقة، وأن الفعل الصادر عنه فعل اختيارى . وفيما يأتى عرض مفصل لهذين القولين :

القول الأول : ليس فى الوجود إلا الجبر .

صرح الرازى فى مواضع عديدة من مصنفاته بأن الجبر هو المذهب الحق، وساق العديد من الأدلة على ذلك، وبذل جهدا كبيرا فى إبطال أدلة الخصوم . أما أدلته على صحة القول بالجبر فأبرزها :

الدليل الأول : أن القادر على الفعل المخصوص إما أن يصح منه الترك وإما ألا يصح، والقسم الثانى يقتضى أن تكون تلك القدرة مستلزمة لذلك الفعل، وعند حصول تلك القدرة يجب الفعل، وعند فقدانها يمتنع الفعل، فكان الجبر لازما .

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ٤٢.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ٤٨.

أما القسم الأول فيقال فيه :لما كانت القدرة صالحة للفعل والترك،كان رجحان أحد الطرفين على الآخر إما أن يتوقف على مرجح أو لا يتوقف . والقسم الثانى يقتضى رجحان أحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر لا لمرجح،وذلك يلزم منه نفى الصانع،ويكون وقوع الفعل بدلا من الترك محض الاتفاق الذى لا يستند إلى العبد فيكون الجبر لازما.

وأما القسم الأول فيقال فيه : ذلك المرجح إما أن يكون من العبد،أو من غيره، أو لا منه ولا من غيره .

والاحتمال الأول يلزم منه إما التسلسل وهو باطل وإما الجبر .

والاحتمال الثالث باطل لأنه يقتضى جواز حدوث الشيء لا لمحدث ولا لمؤثر، ويلزم منه نفى الصانع .

ولما بطل هذان القسمان ثبت أن ذلك المرجح إنما حدث بإحداث الغير، وتقرير ذلك: أن ذلك المرجح إنما يكون مرجحا إذا اقتضى رجحان جانب الفعل على جانب الترك، وعند حصول هذا الرجحان يجب الفعل، وذلك لأن طرف الترك حال كونه مساويا لطرف الفعل كان ممتنع الرجحان . فحال حصوله مرجحا أولى أن يصير ممتنعًا . وإذا صار المرجوح ممتنعا صار الراجح واجبا، لأنه لا خروج عن النقيضين . فثبت أن صدور الفعل عن العبد موقوف على أن يفعل غيره فيه هذا المرجح[1] .

غير أنه يمكن الاعتراض على هذا الاستدلال من وجوه :

الأول : أنه واقع فى مقابلة البدهيات فيكون مردودًا . وتقرير ذلك : أنه على هذا التقدير، متى حصل مجموع القدرة مع الداعى كان الفعل واجب الوقوع، ولم يكن للعبد مكنة واختيار فى الفعل،ومعنى ذلك أن حال العبد يكون دائرا بين وجوب صدور الفعل عنه وبين امتناع صدور الفعل عنه، وذلك باطل فى بدائه العقول، لأننا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا أنا إن شئنا الفعل فعلنا وإن شئنا الترك تركنا . فثبت أن هذا الاستدلال وقع فى مقابلة البدهيات، فوجب ألا يستحق الجواب .

والثانى : أنه يفضى إلى القول بأن الله – تعالى – موجب بالذات لا فاعل بالاختيار . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٢١ وما بعدها، والأربعين جـ١ ص ٣٢١ وما بعدها، والمحصل ص ١٩٤ وما بعدها، والتفسير الكبير جـ١٣ ص ١١٦ و جـ ٢١ ص ١١٢.

والثالث : أن القادر على الفعل وعلي الترك يمكنه أن يرجح جانب الفعل على جانب الترك وبالعكس من غير مرجح، فالهارب من السبع – مثلا – إذا ظهر له طريقان متساويان يختار أحدهما دون مرجح، وكذلك العطشان إذا خير بين قدحين متساويين يختار أحدهما دون مرجح . فثبت أن القـادر يمكنه ترجيح أحد الطرفين على الآخر لا لمرجح .

والرابع : أن مجموع القدرة والداعية لا يلزم منه وجوب الفعل، وإنما يصير الفعل أولى بالوقوع، وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم الجبر، وحصل الامتياز بين المؤثر الموجب بالذات وبين الفاعل بالاختيار .

الخامس : أن القول بامتناع الوقوع حال الاستواء، وأن الامتناع حال المرجوحية أولى، وأن امتناع المرجوح يلزم منه وجوب الراجح – محض المغالطة، لأن الفعل كان معدوما، وعدمه كان مستمرا من الأزل إلى الأبد، والعدم المستمر لا يحتاج إلى المقتضى، وبناء على ذلك يمكن القول : إن الأولى دخول الفعل فى الوجود عند حصول الداعية المرجحة لجانب الوجود وإن كان لا يمتنع بقاؤه على ذلك العدم الأصلى المستمر . ولا يقال : إن الداعية المرجوحة – وهى داعية الترك – هى سبب الترجيح، لأن بقاء المعدوم على عدمه الأصلى لا يحتاج إلى مرجح، بل يكون استمراره على ما كان عليه لذاته. وإن كان الأمر كذلك فقد زال المحال المذكور .

وقد رد الرازى على الاعتراض الأول بقوله: " إننا نسلم أنا نجد من أنفسنا أنا إن شئنا الفعل فعلنا، وإن شئنا الترك تركنا، ولكنا لا نجد من أنفسنا أنا إن شئنا أن نشاء الفعل حصلت لنا مشيئة الفعل، وإن شئنا أن نشاء الترك حصلت لنا مشيئة الترك، وإلا لعاد الكلام فى تلك المشيئة، ويلزم افتقارها إلى مشيئة ثالثة ويلزم التسلسل، بل نجد قطعا ويقينا من أنفسنا أنه قد يحصل فى قلوبنا مشيئة الفعل لا لأجل مشيئة أخرى سابقة عليها، وقد يحصل مرة أخرى مشيئة الترك لا لأجل مشيئة أخرى سابقة عليها . ونجد – أيضا – إذا حصلت المشيئة الجازمة للفعل فى قلوبنا فإنه يحصل الفعل لا محالة، وإذا حصلت المشيئة الجازمة للترك فى قلوبنا حصل الترك . فإذا اعتبرنا هذه الأمور علمنا أنه ليس حصول المشيئة فينا بنا، وليس ترتب الفعل ومبدأ مشيئة الفعل بنا، بل هذه أمور مترتب بعضها على البعض، والمبدأ من خلق الله، فيكون الكل من الله، فثبت بما ذكرنا أن هذا الاعتبار الذى نجده من أنفسنا من أدل الدلائل على أن الكل من الله، وأن الإنسان مضطر فى صورة مختار "[١] .

---

(١) الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص ٢٥.

كما رد الرازى على الاعتراض الثانى بأن كل ما للعبد من الدواعى والإرادات محدث يحتاج إلى مرجح آخر، بخلاف إرادة الله – تعالى – فإنها قديمة أزلية مستغنية عن إرادة أخرى .

أما الاعتراض الثالث فقد استدل الرازى على بطلانه بعدد من الوجوه :

الأول : إن نسبة القادر إلى الضدين إما أن تكون على السوية أو لا على السوية، فإن كانت على السوية امتنع حصول الرجحان، وإلا كان حصول الرجحان حاصلا لا لمؤثر، وذلك يوجب نفى الصانع وهو محال . وإن كانت نسبة القادر إلى أحد الضدين راجحة، فهذا اعتراف بأن الرجحان لا لمرجح محال . وهو المطلوب .

والثانى : إنه لو حصل الرجحان لا لمرجح لكان حصول ذلك الرجحان على سبيل الاتفاق المحض . وذلك يوجب الجبر .

والثالث : إنا لما اختبرنا أنفسنا علمنا أنه عند حصول تعارض الدواعى يتعذر الفعل، وذلك يدل على امتناع صدور الفعل عند عدم الدواعى .

ومثال الهارب من السبع وما شاكلة لا يدل على وقوع الترجيح بدون مرجح، وإنما يدل على أن الترجيح لا يعود – فى الحقيقة – إلى العبد، وإنما يعود إلى ما يخلقه الله – تعالى – من دواع فى قلب العبد . فظهر أن الاعتراض المذكور ساقط ولا يصدر إلا عن قلة الفهم .

وأما الاعتراضان الرابع والخامس فقد استدل الرازى على بطلانهما بعدد من الوجوه :

الأول : إذا كان الترجيح حال الاستواء ممتنعا، فحال المرجوحية أولى بالامتناع، وإذا كان طرف المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا، لأنه لا خروج عن النقيضين . والقول بأن بقاءه على العدم لا يكون لأجل حصول الداعى إلى الترك، بل لأجل أن الأصل فى كل أمر بقاؤه على ما كان – باطل، لأن الممكن هو الذى يكون دائرا بين الوجود وبين العدم وكما أن وجوده يتعلل بوجود ما يقتضى الوجود، فعدمه معلل بعدم ذلك المؤثر، أما أن يقال : إنه يستمر عدمه لنفسه فذلك محال، لأنه يقتضى إما انقلاب الممكن واجبا وإما استغناء الممكن عن المؤثر . وكلاهما محال .

والثانى : أنه لا شك عند حصول القدرة مع الداعية المرجحة قد حصل قدر من الرجحان . وعند حصول ذلك القدر من الرجحان إن امتنع العدم فقد حصل الوجود، وذلك هو المطلوب . وإن لم يمتنع العدم فلنفرض ذلك واقعا . فإن كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال . وعلى هذا التقدير يكون قد حصل عند ذلك القدر من الرجحان الوجود تارة والعدم أخرى، وامتياز أحد الوقتين

عن الآخر بحصول الأثر فى أحدهما وعدم حصوله فى الثانى إن لم يتوقف على انضمام قيد إليـه فقـد يرجح الممكن المتساوى لا عن مرجح وهو باطل . وإن توقف على انضمام قيد إليه فحينئذ يكون الأمر الذى فرضناه مرجحًا قبل ذلك ما كان تمام المرجح مع أنا فرضناه تمام المرجح . هذا خلف. وأيضا يمكن القول: إن كان الفعل واجبا فهو المقصود، وإن لم يكن واجبا عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل وهو محال.

والثالث : أنه عند حصول الداعية المرجحة للوجود إن امتنع العدم فقد حصل الوجود، وإن لم يمتنع العدم فليفرض العدم حاصلا مع حصول ذلك القدر من رجحان الوجود، لأن كل ما كان ممكنا لم يكن من فرض وقوعه محال . لكن هذا الفرض محال، لأنه حال حصول رجحان الوجود لو حصل العدم لكان العدم راجحا لا محالة وهذا يوجب أن يقال : إنه عند حصول رجحان الوجود حصل رجحـان العدم وذلك يقتضى كون وجوده راجحا على عدمه وعدمه راجحا على وجوده باعتبار واحد فى حال واحد وهو محال.

والرابع : أنه إذا حصل ترجيح الوجود ثم فرضنا أن بقاء هذا الترجيح حصَّل العدم، فحينئـذ يكون ذلك العدم حاصلا لا بترجيحه ولا بإبقائه . فإذا كان ذلك الترجيح لمرجح آخر لزم القول بأن ترجيح العبد لا أثر له فى اقتضاء الرجحان، وإنما المؤثر فى الرجحان ترجيح غيره. وإن قلنا : إن ذلـك الترجيح وقع لا لمرجح أصلا كان هذا قولا بأن ذلك العدم إنما ترجح لمحض الاتفاق، وذلك يوجب نفى الصانع، ونفى جميع الآثار والمؤثرات .

والخامس : أن العلم الضرورى حاصل بأن القادر إذا شاء الفعل ولم يكن هناك مانع فإنه لابد أن يفعل . وإذا شاء الترك ولم يكن هناك مانع فإنه لابد أن يترك،وليس هنالك عاقـل يقـول : إنى إن شئت أن أفعل لم أفعل، وإن شئت ألا أفعل فعلت . فثبت أن هذا دليل قاطع على أن جميـع العقـلاء يعلمون بالضرورة أن القادر متى أراد الفعل ولا مانع له عنه فإنه يفعله لا محالة، وإذا أراد الترك ولا مانع له عنه فإنه يترك . وثبت أن القول بحصول الفعل عند إرادة الترك، وبحصول الترك عند إرادة الفعل إذا كان لا مانع له عن المراد أمر لا يجوزه عاقل أصلاً .

وهكذا يتضح أنه متى حصل الرجحان لزم القول بالوجوب[1] .

الدليل الثانى : إن كل ما سوى واجب الوجود ممكن محتاج فى وجوده إلى المؤثر . ولما كانت أفعال الإنسان ممكنة احتاجت إلى مؤثر، ولا يجوز أن يكون هذا المؤثر هو الإنسان لكـيلا تتسلسـل المرجحات . فثبت أن الأفعال الإنسانية تنتهى فى سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص ٢٥ ومابعدها.

ولا يقال : إن فعل العبد واقع بالقدرة القائمة بالعبد وبالداعية القائمة به، وتلك القدرة وتلك الداعية إنما حدثت بإيجاد واجب الوجود، فكان فعل العبد مستنداً إلى واجب الوجود بهذا الطريق، وهذا الإسناد لا يمنع من وقوعه بقدرة العبد - لأنه يمتنع حصول الفعل عند فقدان القدرة و الداعي ويجب عند حصولهما،ومتى كان الأمر كذلك لم يكن العبد مستقلا بالفعل[١].

الدليل الثالث – مبنى على مقدمات :

المقدمة الأولى : الناس مختلفون فى أخلاقهم وأفكارهم، وأسباب هذا الاختلاف منها ما هو داخلى ومنها ما هو خارجى. أما الأسباب الداخلية فثلاثة : (أ) اختلاف النفوس البشرية من حيث الطبيعة والماهية . (ب) اختلاف الأمزجة . (جـ) اختلاف هيئات الأعضاء . وأما الأسباب الخارجية فثلاثة أيضا، وهى: (أ) الإلف والعادة .(ب) حب الإنسان للظهور . (جـ) ممارسة صناعة النظر والاستدلال[٢] .

المقدمة الثانية : الإنسان يفعل الشىء إذا اعتقد أن فعله أفضل من تركه .

المقدمة الثالثة : المطلوب لذاته هو السرور واللذة، والمهروب عنه لذاته هو الغم والألم، وما عدا ذلك إنما هو مطلوب أو مكروه بالعرض .

المقدمة الرابعة : معنى قدرة الإنسان أنه يتمتع ببنية سليمة لو انضمت إليها داعية الفعل و لم يوجد مانع حصل الفعل، ولو انضمت إليها داعية الترك دون أن يكون هناك عائق حصل الترك .

وبعد تقديم هذه المقدمات يشكل الرازى الدليل على النحو الآتى :

إذا حصل التصور المتأثر بالمؤثرات الداخلية والخارجية، والذى لا اختيار للإنسان فى اكتسابه - بأن شيئا ما يحقق النفع أو اللذة، كان هذا التصور هو الداعية التى إذا انضمت إلى القدرة و لم يوجد مانع حصل الفعل على سبيل الوجوب[٣] .

والحق أن هذا الدليل مفتقر فى ثبوته إلى الدليل الأول، ولا يخلو من ضعف داخلى، حيث خلط الرازى فى المقدمة الأولى منه بين الأسباب الداخلية والخارجية و لم يفصل بينهما فصلا دقيقا، فوضع غريزة حب الظهور ضمن الأسباب الخارجية مع أنها مجبولة فى النفس الإنسانية . وبنى المقدمة الرابعة

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص ٣٣ وما بعدها، والمباحث المشرقية جـ٢ ص ٥١٧ .
(٢) سبق شرح هذه الأسباب بالتفصيل فى الفصل الثانى من الباب الأول عند الحديث عن المؤثرات فى الأخلاق فليراجعها من شاء.
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص ٣٥ - ٤٦.

على أن الإنسان قادر على الفعل والترك، فى حين أنه صرح فى مواضع متعددة من مصنفاته بأن القادر لا قدرة له على الترك ألبتة . واعتمد فى بناء الدليل على أن التصورات كلها غير كسبية فى حين أن رأيه فى ذلك مختلف، وحتى لو لم يختلف رأيه فإن القول بأن الإنسان لا اختيار له فى كسب تصوراته غير صحيح، لأنه لا مجال للجدل فى وجود أشخاص فى كل العصور يناهضون الآراء الاجتماعية السائدة ويحاولون تطويرها أو القضاء عليها وهؤلاء هم المصلحون وأصحاب الثورات الفكرية[(١)] .

الدليل الرابع : إن الله – تعالى – عالم بجميع الجزئيات التى ستقع، ولا يمكن للعبد أن يأتى إلا بما قدره الله تعالى . وتقرير هذا الدليل من وجوه :

الأول : أنه تعالى لما علم من الكافر أنه لا يؤمن كان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا، وهذا محال، ومستلزم المحال محال . فيلزم أن يكون صدور الإيمان عنه محالا .

والثانى : أن وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان، لأنه إنما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم . والعلم بعدم الإيمان إنما يكون مطابقا لو حصل عدم الإيمان، فلو وجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان يلزم أن يجتمع فى الإيمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال . فيلزم أن يكون صدور الإيمان محالا ممن علم الله منه عدم الإيمان، وكذلك يستحيل عدم إيمان من علم الله منه وجود الإيمان .

والثالث : إنه تعالى أخبر عن أقوام معينين أنهم لا يؤمنون، كما فى قوله : ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾ [سورة البقرة، الآية ٦]، وقوله : ﴿لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ﴾ [سورة يس، الآية ٧] فهؤلاء الذين أخبر الله عنهم أنهم لا يؤمنون، لو آمنوا، لانقلب خبر الله الصدق كذبا، وهذا محال، والمؤدى إلى المحال محال، فوجب أن يكون صدور الإيمان منهم محالا .

والرابع : إنه تعالى كلف هولاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون ألبتة بالإيمان، والإيمان يعتبر فيه تصديق الله فى كل ما أخبر عنه . ومما أخبر عنه أنهم لايؤمنون قط، فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط . وهذا تكليف بالجمع بين الضدين، وذلك لا يوجد ألبتة، ويمتنع وجوده . فثبت أن هؤلاء الذين أخبر الله عنهم أنهم لا يؤمنون يستحيل صدور الإيمان عنهم .

---

(١) انظر محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥٤١.

والخامس : إنه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه فقال : ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلامَ اللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ﴾ [سورة الفتح، الآية ١٥]. فثبت أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله عن عدم وقوعه قصد إلى تبديل كلام الله، وذلك منهي عنه . فلما أخبر الله عنهم أنهم لا يومنون كان القصد إلى تكوين الإيمان قصدا إلي تبديل كلامه، وذلك منهي عنه، وكان ذلك حاصلا سواء حاولوا أو لم يحاولوا تكوين الإيمان. وثبت أن الذي علم الله أنه لا يقع وأخبر أنه لا يقع كان وقوعه ممتنع الحصول[1].

غير أنه يمكن الاعتراض على الرازي بأن علم الله لا يقلب الجائز ممتنعا، ويدل عليه وجوه عقلية وسمعية . أما الوجوه العقلية فمنها :

١) لو كان علم الله - تعالى - يقلب الجائز ممتنعا لوجب ألا يكون الله قادرًا على شيء أصلا ؛ لأنه تعالى إن علم في الشيء أنه سيقع كان واجب الوقوع، وما كان واجب الوقوع لم يكن له فى وقوعه حاجة إلى المؤثر، فكان ينبغى أن يستغنى وقوعه عن قدرة الله تعالى. ومعلوم أن ذلك محال .

٢) إن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، فإن كان ممكنا علمه ممكنا، وإن كان واجبا علمه واجبا . ولا شك أن الإيمان بالنظر إلي ذاته من باب الممكنات، ولو صار واجب الوجود لصار العلم مؤثرا في المعلوم . ومعلوم أن ذلك محال .

٣) لو كان العلم و الخبر مانعين لما كان العبد قادرًا على شيء أصلا، لأن الذى علم الله وقوعه كان واجب الوقوع، والواجب لا قدرة عليه، والذى علم عدمه كان ممتنع الوقوع، والممتنع لا قدرة عليه، لكنا ندرك بالبديهة فساد ذلك، فإن من رمي إنسانا بالآجرة حتى شجه فإنه يذم الرامي ولا يذم الآجرة، ولذلك فإن العقلاء يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء، ويلتمسون ويأمرون ويعاتبون ويقولون : لم فعلت ؟ و لم تركت ؟ فدل ذلك على أن العلم و الخبر غير مانعين من الفعل .

٤) لو كان العلم بالعدم مانعا من الوجود لكان أمر الله الكافر بالإيمان أمرا له بإعدام علمه وبتجهيله وبتكذيبه وهو على الحكيم محال .

٥) إن الإيمان بالنظر إلي ذاته من قبيل الممكنات الجائزات، فوجب أن يعلمه الله من الممكنات الجائزات، ولو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات وهو محال .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٤٦ وما بعدها .

٦) إن الأمر بالمحال سفه وعبث، ولو جاز ورود الشرع به في بعض الصور لجاز وردوه به فى بقية الصور . فوجب ألا يمتنع من البارى أن يظهر المعجزات على أيدى الكاذبين، وألا تمتنع أقـــوال الكتب المشتملة على الكذب والأضاليل، وعلي هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الأنبياء علـــيهم السلام، ولا بصحة القرآن، بل يجوز أن يكون كله كذبا، ولما بطل ذلك علمنا أن العلم بعدم الإيمـــان والإخبار عنه لا يقتضى انقلاب الإيمان محالا .

٧) لو جاز ورود الأمر بالمحال فى هذه الصورة لجاز أمر الأعمى بنقط المصحف، وورود أمر الزمن بالطيران فى الهواء، وأن يقال لمن قيد يداه ورجلاه وألقى من جبل شاهق لم لم يطر إلى فوق ؟ ولما لم يجز شيء من ذلك فى العقول علمنا أنه لا يجوز ورود الأمر بالمحال . ثم إنا أجمعنا على أن الله - تعالى - أمر من علم منه أنه لا يؤمن بالإيمان . فدل ذلك على أن العلم بالعدم ليس علة للامتناع .

٨) لو جاز ورود الأمر بالمحال لجاز بعثة الأنبياء إلى الجمادات وإنزال الكتب والملائكة عليها لتبليغ التكاليف إليها حالا بعد حال. ومعلوم أن ذلك سخرية وتلاعب بالدين .

وأما الوجوه السمعية فمنها :-

١) اشتمال القرآن على كثير من الآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمـــان، ومـــن الأمثلة على ذلك قوله تعالى : ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٩٤]، وقوله لإبليس : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ ﴾ [سورة ص، الآية ٧٥]، وقول موسى -عليه والســـلام - لأخيه:﴿ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا ﴾ [سورة طه، الآية ٩٢].

٢) ذم القرآن لمن قالوا : ﴿ قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْـــرٌ﴾ [ســـورة فصلت، الآية ٥] . فلو كان العلم بعدم الإيمان مانعا من الإيمان لما جاز هذا الذم .

٣) دلالة كثير من الآيات على أن القرآن إنما أنزل ليكون حجة لله ولرسوله على الكفـــار ولا يكون حجة للكفار على الله وعلي رسوله . فلو كان العلم والخبر مانعين عن الإيمان لكان لهـــم أن يقولوا : علم الله منا الكفر وأخبر عن حصوله فينا - وهذا من أعظم الموانع لنا عن الإيمان - فلم يطلب المحال منا ؟ ومعلوم أن هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت أن العلم والخبر مانعان عن الإيمان .

٤) قوله تعالى : ﴿ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ [سورة الحج، الآية ٧٨] يـــدل علـــى أن العلم والخبر غير مانعين عن الإيمان لأنه لو صح ذلك لما كان (نعم المولى ونعم النصير)بل كان بـــئس المولى وبئس النصير ومعلوم أن ذلك كفر .

فثبت بهذه الوجوه أن علم الله - تعالى - بعدم الإيمان وإخباره عنه ليسا مانعين من حصوله[1].

وقد أجاب الرازى عن هذا الاعتراض بجميع وجوهه العقلية والسمعية فقال فى الجواب عن أول الوجوه العقلية." العلم يتبع المعلوم، ووقوع ذلك الممكن لابد وأن يكون لأجل مؤثر يؤثر فيه وهو القدرة والإرادة، فالعلم إنما تعلق بوقوعه لأنه علم أنه واقع باتباع القدرة والإرادة. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يعقل أن يقال : إن هذا العلم يغنيه عن القدرة والإرادة ؟"[2].

وأجاب عن الوجه الثانى بأن كون الشيء ممكنا بذاته لا ينافى كونه واجبا بغيره . فالعلم تعلق بأنه ممكن لذاته واجب لغيره .

وأجاب عن الوجه الثالث بأن الفعل ما صار واجب الوقوع بسبب العلم بل لأن القادر المختار خلق فى العبد ما يوجب حصول ذلك الفعل وهو مجموع القدرة مع الداعى. فالمؤثر فى وجوب الفعل ذلك المعنى. أما تعلق علم الله فهو يكشف عن حصول هذا الوجوب لا أنه هو الموجب.

وأجاب عن الوجه الرابع بأنه لو كان المقصود أن أمر الكافر بالإيمان لا يتأتى إلا مع تجهيل الله - تعالى - ومع تكذيبه فهذا ممنوع. وإن كان المقصود أن حصول المأمور به لا يمكن إلا مع تجهيل الله وتكذيبه فهذا هو الذى قلناه وزعمنا أن هذا الأمر – فى الحقيقة – أمر بالمحال الذى لا يمكن إيقاعه.

أما الوجه الخامس فأجاب عنه بقوله : " إنه لا امتناع فى كون الشيء الواحد جائزا لذاته ممتنعا لسبب منفصل، ألا ترى أن الممكن ممكن لذاته، واجب عند حضور علة وجوده، ممتنع عند عدم سبب وجوده . فكذا ههنا "[3] .

وأما بقية الوجوه فهى – فى رأى الرازى - شبهات يذكرها الخصوم فى أن الأمر بالمحال لا يجوز، فى حين أن هذا المعنى – حسب رأيه – واقع، لأن الله - تعالى - يخلق الدواعى إلى الكفر فى حق الكافر ثم يأمره بالإيمان وما ذاك إلا تكليف ما لا يطاق .

وأما الوجوه السمعية السابقة فيرى الرازى أنها قابلة للتأويل فى حين أن ما ذكره من الدلائل لا يقبل التأويل فكان الترجيح من جانبه[4] .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٤٨ وما بعدها .
(٢) الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٥٤ وما بعدها.
(٣) الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٥٦.
(٤) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٥٦.

والحق أن هذا الدليل لا يزيد عن كونه إلزاما يوجهه الرازى إلى المعتزلة، ومعلوم أنه ليس فى الإلزامات كبير جدوى، ومن جهة أخرى يمكن أن يقال : إن هذا الدليل لا يدعم فكرة الجبر بقدر ما يناسب مذهب الحرية المقيدة[1] .

الدليل الخامس : لو لم يكن الله – تعالى – موجدا لأفعال العباد ولا موجدا لما يكون موجبا لها لامتنع كونه – تعالى – عالما بها قبل وقوعها، لكن المعتزلة يعترفون بأنه عالم بها قبل وقوعها، فيلزم القطع بأنه موجد لما يكون موجبا لها . وهو المطلوب[2] .

وهذا الدليل ليس إلا قلبا للدليل السابق وهو أيضا إلزامى مثله .

الدليل السادس : وقوع الشىء فى وقت معين فى المستقبل ولا وقوعه قضيتان متنافيتان يجب صدق إحداهما لا محالة، فإذا كانت قضية الوقوع هى الصادقة فأمامنا احتمالان : إما أنه يجب الوقوع فعلا فى الوقت المحدد وعندئذ يلزم الجبر، وإما أن يقال : إنه من الممكن ألا يقع، ولكن هذا الاحتمال الثانى– فى نظر الرازى – باطل ؛ لأن الممكن هو الذى لا يلزم من فرض وقوعه محال، فإذا فرض أن الوقت المعين حل و لم يحدث الفعل صار القول بأنه سيقع كذبا من أول دخول هذا الخبر فى الوجود، وهذا يعنى زوال صفة الصدق عنه فى الزمان الماضى، إلا إن التصرف فى الزمان الماضى محال . فهو – إذن – غير ممكن، بل واجب الوقوع . وهو المطلوب[3].

ولا يخفى أن هذا الدليل أيضا لا يدعم القول بالجبر بقدر ما يدعم مذهب الحرية المقيدة . .

الدليل السابع : إن أفعال العباد معلومة الوقوع لله تعالى أو معلومة اللاوقوع، وكل ما هو معلوم الوقوع كان واجب الوقوع، وكل ما هو معلوم اللاوقوع كان واجب اللاوقوع، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك الوجوب إما بسبب أن الله – تعالى – رجح وجودها على عدمها، و إما بسبب أن الله – تعالى – خلق ما يوجب وقوعها إما بواسطة أو بغير واسطة، ولا يمكن أن يكون وجوب الفعل فى الوقت المعين بتأثير الإنسان ؛ لأن قدرته وإرادته حادثتان، ولا يمكن أن يكون علم الله هو المقتضى لهذا الوجوب ؛ لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، وهو يتبع المعلوم ولا يستتبعه . فثبت أن المقتضى لهذا الوجوب ليس إلا قدرة الله تعالى وإرادته[4] .

وقد عاب أحد الباحثين هذا الدليل من وجهين :

---

(٣)انظر محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥٤٢.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٥٧.
(٣)انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٥٩ وما بعدها .
(٤) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٦٣.

الأول : أنه إلزامى . والثانى : أنه خلط بين علم الله وعلم الإنسان، مع أن هذا خطـأ؛ لأن العلم الإنسانى هو الذى يتبع المعلوم، أما العلم الإلهى فهو سابق(١) .

والحق أن هذا الوجه الثانى مبنى على سوء فهم قول الرازى بأن علم الله - تعالى - يتبع المعلوم . فالرازى لا يقصد تبعية العلم الإلهى للمعلوم من حيث زمن الوقوع ؛ لأن علم الله أزلى، والمعلوم حادث، ولا يجوز تعليل الأزلى بالحادث، وإنما قصد الرازى بالتبعية المذكورة أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه لينفى بذلك كون العلم علة للمعلوم .

ومهما يكن من أمر فإن هذا الدليل ضعيف لأنه مفتقر لإقامة الدلالة على كونه تعالى عالما بأفعال العباد قبل وقوعها، وهذا متعذر من الناحية العقلية ؛ لأن المعتمد فى إثبات ذلك هو أن الله - تعالى - مقدر لأفعال العباد وخالق لها، فلو أثبتنا كونه تعالى خالقا لها بناء على كونه تعالى عالما بها قبل وقوعها لزم الدور . وقد اعترف الرازى بذلك(٢) .

الدليل الثامن : أن أول فعل صدر عن الإنسان كان السبب فى صدوره مجموع قدرة وداعية هما من خلق الله تعالى، وهذا المجموع إن كان كافيا فى صدور الفعل فالفعل واجب الوقوع وهو الجبر، وإن لم يكن كافيا فهو محتاج إلى ضم شىء آخر، وهذا الشىء الآخر ليس من فعل الإنسان وإلا لزم أن يحصل فعل قبل حصول أول الأفعال وهو محال، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من القول بأن فعل الإنسان لا يحصل إلا بأشياء كلها من خلق الله تعالى، وبالتالى لا بد من الاعتراف بأن الفاعل الحقيقى هو الله، وبأن الجبر لازم فى جميع الأحوال(٣) .

ويلاحظ أن هذا الدليل ليس إلا صورة أخرى لدليل الترجيح والمرجح، وهو فى الحقيقة دليل على الاختيار المحدود أكثر من كونه دليلا على الإجبار المبرم .

الدليل التاسع : صاغه الرازى هكذا :" نقول للمعتزلة : إذا جوزتم كون العبد موجدا فما الأمان من أن يكون محدث المعجزات واحدا من الشياطين والأبالسة ؟ وعلي هذا التقدير فإنه يخرج المعجز من أن يدل على الصدق"(٤) .

---

(١)انظر محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥٤٣.
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٦٤ وما بعدها .
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٦٥ وما بعدها .
(٤) الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٦٦.

والحق أن المعتزلة لا يعترفون بالسحر ولا يقرون بصدور الفعل الخارق للعادة إلا عن الأنبياء، بل إن معظم المعتزلة ينكرون وجود الجن والشياطين،(١) والمنكر للشيء لا يثبت له أي أثر . فالمعتزلة إذن غير مطالبين بالإجابة عن هذا الاعتراض .

الدليل العاشر : إن كل فاعلين يكون فعل أحدهما أشرف من فعل الثاني يكون فاعل الفعل الأشرف أشرف من فاعل الفعل الأقل شرفا، ولا شك أن أشرف المخلوقات الإيمان بالله تعالى، فلو كان هذا واقعا بتخليق العبد لزم أن يكون مخلوق العبد أشرف من جميع مخلوقات الله تعالى، وذلك يقتضى أن يكون العبد أشرف من الله تعالى، ولما كان ذلك باطلا بالإجماع علمنا أن إيمان العبد ليس خلقا للعبد بل خلقًا لله تعالى(٢) .

وهذا الدليل – أيضًا – لا يخلو من مصادرة وعنت، ولا يثبت أمام المناقشة الجادة ؛ لأن الله تعالى هو الذى خلق الإنسان ومنحه القدرة على الإيمان، ثم إنه ليس ثمة ما يمنع من القول بأن الإنسان يختار بقدرته بين حسن وقبيح مخلوقين .

الدليل الحادى عشر : لو كان العبد موجدا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها، ولما لم يكن عالما بتلك التفاصيل، وجب ألا يكون موجدا لأفعاله، وتقرير ذلك : أن الإنسان قادر يصح منه وقوع الفعل بمقدار ما، وكذلك على نحو أزيد من هذا المقدار أو أنقص منه، ووقوع ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه أو دون ما هو أنقص منه لا يكون إلا لأجل القصد والاختيار، والقصد والاختيار مشروطان بالعلم ؛ لأن القصد إلى إيجاد العشرة فوق الخمسة ودون العشرين لا يتأتى إلا مع العلم بأنه عشرة وليس بخمسة وليس بعشرين، فثبت أن العبد لو كان موجدا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها، وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ ﴾ [سورة الملك الآية ١٤].

وقد استدل الرازى على أن الإنسان غير عالم بتفاصيل أفعاله بعدد من الوجوه :

الأول : أن النائم قد ينقلب من أحد جنبيه إلى الجنب الآخر مع أنه ليس له من كمية تلك الأفعال ولا كيفيتها خبر ألبتة .

والثاني : أن أكثر المتكلمين متوافقون فى إثبات الجوهر الفرد، و متى ثبت القول بالجوهر الفرد، كان التفاوت بين الحركات فى البطء والسرعة لأجل تخلخل السكنات فيما بين الحركات، فالإنسان إذا

١) انظر ابن ميمون، شرح الإرشاد ص ٥٦٢ وما بعدها.
٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٧٣ وما بعدها .

مشي تحرك في بعض الأحياز وسكن في بعضها، ولو أراد أن يعرف أين تحرك وأين سكن لم يعرف. فثبت أنه غير عالم بتفاصيل أفعاله .

والثالث : أن الجسم إذا تحرك فهناك ثلاثة أمور : الجسم، المتحركية، الحركة . وهذه الحركة معني يوجب المتحركية، وتأثير قدرة العبد ليس في نفس المتحركية، بل في المعني الذي يوجب المتحركية. ومعلوم أن أكثر العقلاء غافلون عن هذا المعني ولا يدور في خيالهم تصوره، وإذا كان الأمر كذلك استحال منهم القصد إلي إيجاده وتكوينه، لأن ما لا يكون متصورًا عند الذهن امتنع القصد إلي إيجاده .

والرابع : أنه لو وجب فيمن يوجد الشيء أن يكون عالما بتفاصيله من الكمية لوجب حين يحرك إصبعه أن يكون عالماً بأن أجزاء هذا الإصبع كم هي حتي يمكنه القصد إلي إيجاد الحركة في كل واحد منها، ويكون عالما بعدد الأحياز الواقعة من مبدأ الحركة إلي منتهاها حتي يمكنه القصد إلي إيجاد الحركات في تلك الأحياز . ولما لم يكن شيء من هذه الأحوال معلوما ثبت أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعاله، وثبت – بالتالي – أنه غير موجد لها [1].

وهذا الدليل – أيضا – ليس قويا في إثبات الجبر لأنه يمكن الاعتراض عليه بالآتى :

١) أن عدم علم الإنسان بتفاصيل أفعاله لا يدل على الجبر، وإنما يدل على أن الإيجاد لا يقتضي علم الموجد بما يوجده .

٢) أن تجويز الإيجاد من غير العالم لا يبطل إثبات عالمية الله تعالى، لأن مثبتي العالمية لا يستدلون بالإيجاد على العالمية، وإنما يستدلون بإحكام الفعل وإتقانه على العالمية .

٣) أن استدلال الرازي بقوله تعالى : ﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ استدلال في غير موضعه، لأنه يقيس علم الإنسان على علم الله – تعالى – وهو قياس غير صحيح.

الدليل الثاني عشر : لو كان العبد موجدًا لأفعاله للزم أن يكون وجودها موقوفا على إرادته، لكنه غير موقوف عليها، فلزم أنه غير موجد لها . يؤكد ذلك أن أي واحد منا لا يريد الكفر، ومراد جملة العقلاء أن يكونوا مؤمنين معتقدين موحدين ناجين من عذاب النار واصلين إلي الجنة . ولما حصل الكفر دون إرادة العبد ثبت أنه ليس موجدًا لأفعاله [2] .

---

(١) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٣٢٣ وما بعدها، والمحصل ص ١٩٥، والخمسون فى أصول الدين ص ٥٩، والتفسير الكبير جـ٣٠ ص ٥٩ .
(٢) انظر الرازى، الخمسون فى أصول الدين ص ٥٩، والأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٣٢٧، والتفسير الكبير جـ١٣ ص ١١٦.

وهذا الدليل ضعيف أيضا لأن العبد لم يحصل الكفر مع علمه بأنه كفر، بل حصله لاعتقاده بأنه الطريق الأصوب، فالكفر حاصل بإرادته وإن أخطأ في الاعتقاد .

وحتي لو حصل العبد الكفر مع علمه بأنه كفر فإن ذلك لا يدل على الجبروإنما يدل على جحوده وعناده، يؤكد ذلك قوله تعالى : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُواً ﴾ [سورة النمل، الآية ١٤] .

الدليل الثالث عشر : أن العبد إذا أراد إيجاد فعل، وأراد الله - تعالى - عدم إيجاد ذلك الفعل بعينه فإن حصل مراد العبددون مراد الرب لزم أن يكون العبد قادرا والبارئ ضعيفا عاجزا، وهذا لا يقول به عاقل لاستحالته . وأيضا قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام، الآية ١٠٢] يدل على أن الأفعال من خلق الله تعالى - لأنها تندرج تحت (الشيء) لا محالة، وكذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ [سورة الروم، الآية ٤٠] . فلو كان العبد موجدًا لكان متصرفا في بدنه، ولكان قادرا على منع الموت والأمراض والغفلة عن نفسه . ولما لم يقدر على المنع ثبت أنه غير متصرف في بدنه، وإذا لم يكن متصرفا في بدنه لم يكن موجدا لأفعاله بالنص والمعقول[١] .

وهذا الدليل ضعيف أيضا، لأنه قائم على افتراض تعارض إرادة العبد مع إرادة الرب، وهو غير صحيح لقوله تعالى :﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ﴾ [سورة التكوير، الآية ٢٩]. ومعني هذا أن إرادة العبد تكون موافقة لإرادة الرب دائما، وليس في هذا التوافق ما يدل على الجبر .

أما الاحتجاج بأن الإنسان غير قادر على منع الموت والأمراض والغفلة عن نفسه على صحة القول بالجبر فغير صحيح أيضا ؛ لأن الأشياء المذكورة ليست محل تكليف، وهي ليست داخلة في موضوع التراع .

الدليل الرابع عشر : أن العاقل الذكي قد يجتهد في الطلب فلا يجد، في حين أن الغر الغبي قد يتيسر له ذلك المطلوب دون اجتهاد أو عناء [٢].

والحق أن ما ذكره الرازي هنا صحيح في الدلالة على أن الإنسان لا حيلة له في رزقه، ولكنه لا يدل على صحة القول بالجبر مطلقا، لأن حكم الأرزاق لا ينسحب على الأفعال الإنسانية محل التكليف.

---

(١) انظر الرازى، الخمسون فى أصول الدين ص ٥٩ وما بعدها، والمحصل ص ١٩٥.
(٢) انظر الرازى، أسرار التنزيل ص ٢٦.

وهكذا يتضح أن أدلة الرازي على الجبر معيبة ولا يمكن قبولها ؛ لأنها لا تخلو من التناقض والتكرار والاستناد إلي الأساس الخاطئ القائم على المماثلة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني، والاعتماد على الجدل اللفظي، والجنوح إلى الإلزامات . بالإضافة إلي أن منها ما يصلح للدلالة على مذهب ابن رشد القائل بالاختيار المحدود أكثر مما يصلح للاحتجاج به على الجبر المطلق .

ومهما يكن من أمر فإن قول الرازي بالجبر اقتضى منه الزعم بأن الأمر يأتي على وفق العلم ولا يشترط فيه أن يكون موافقا للإرادة، حتى لا تنسب القبائح ومعاصي العباد إلي الله تعالى . وقد استند الرازي في هذا الزعم إلي ما يأتي :

١) أنه لا نزاع في أن الله -تعالى- أمر بإيمان من يعلم أنه لا يؤمن، ويمتنع أن يقال : إنه يريد منه الإيمان، لأن خلاف المعلوم ممتنع الوقوع، وكل ممتنع الوقوع لا يكون مراد الوقوع . فلما تحقق الأمر والطلب مع عدم الإرادة ثبت أن ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الإرادة .

٢) أنه قد يوجد الأمر بدون الإرادة، وقد توجد الإرادة بدون الأمر، أما أنه قد يوجد الأمر بدون الإرادة ففي صور : إحداها : أن السلطان إذا أمر (زيداً) أن يأمر (عمرًا) بشيء، فقد يكون (زيد) كارها لصدور ذلك الفعل من عمرو إلا إنه يأمره به لأجل أن السلطان أمره بذلك . فهنا الأمر حاصل والإرادة غير حاصلة .

وثانيها : أن الرجل إذا ضرب عبده فشكي العبد ذلك إلي السلطان، فقال السلطان لم ضربت عبدك ؟ فقال : إنه لا يطيعني، ثم لأجل هذا العذر قال للعبد : افعل كذا وكذا، فالأمر قد حصل هنا مع أنه لا يريد إقدامه على ذلك الفعل، لأنه لو أقدم عليه لما تمهد عذره عند السلطان .

وثالثها : أنه تعالى لما أخبر عن أبي جهل وأبى لهب أنهما يموتان على الكفر، والنبي- صلي الله عليه وسلم - ما كان يريد الإيمان منهما، لأن من لوازم صدور الإيمان منهما دخول الكذب في كلام الله تعالى، ومريد الشيء مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته، فثبت أنه -عليه الصلاة والسلام - ما كان يريد الإيمان منهما، مع أنه - صلي الله عليه وسلم - كان يأمرهما بالإيمان . فعلمنا أن الأمر قد يحصل بدون الإرادة .

وأما أن الإرادة قد تحصل بدون الأمر فظاهر، فإن الإنسان قد يصرح بذلك ويقول : أريد منك أن تفعل هذا إلا إني لا آمرك به[1] .

---

(١) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٢٤٥ وما بعدها، والتفسير الكبير جـ ١٠ ص ١١٥، والإشارة (٢٨ - ب).

ولا يخفي أن ما ذكره الرازي هنا يناقض ما سبق أن ذكره في دليل الترجيح . فالرازي يؤكد هناك أن الفعل لا يترجح صدوره على عدمه إلا إذا انضمت الإرادة إلي القدرة، في حين أنه يؤكد هنا أن الأمر قد يحصل بدون الإرادة .

وعلي أية حال فإن قول الرازي بأن الأمر يأتي على وفق العلم ولا يشترط فيه أن يكون موافقا للإرادة قد واجه عددا من اعتراضات الخصوم :

أولها : أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وكل من أمر بشيء مريد لوجود المأمور به، فيلزم أن يكون الله – تعالى – أراد الإيمان من الكافر .

وثانيها : أن إرادة الكفر والفسق سفه، والسفه لا يليق بالحكيم . وأيضا إرادة الكفر والفسق مع العقاب عليهما لا تصدر إلا من سفيه. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وثالثها : أن الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع . فلو أراد الله – تعالى – الكفر من الكافرين لكان الكافر مطيعا لله – تعالى – بكفره . وهذا باطل بالاتفاق .

ورابعها : أن الرضا بقضاء الله – تعالى – واجب بالإجماع . فلو كان الكفر بقضاء الله – تعالى – لوجب الرضا بالكفر، لكن هذا باطل، لأن الرضا بالكفر كفر .

وخامسها : أن الله – تعالى – لو أراد الكفر من الكافر وخلقه فيه، لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليفا بما لا يطاق، وهذا باطل بالعقل والسمع .

أما العقل فلأن كل إنسان يجد بالضرورة من نفسه أنه إن أراد الطاعة أمكنه فعلها، فكيف يقال : إنه غير متمكن من الطاعة مع أنه يجد بالضرورة ثبوت هذه المكنة ؟ وأما السمع فقوله تعالى : ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ﴾ [سورة النساء، الآية ٣٩]، وقوله تعالى :﴿ فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [سورة المدثر، الآية ٤٩]، وكذا القول في جملة الآيات الدالة على أن الإنسان غير عاجز عن الإتيان بالطاعة .

وسادسها : التمسك بقوله تعالى : ﴿ وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر، الآية ٧]، وقوله تعالى :﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِّلْعِبَادِ ﴾ [سورة غافر، الآية ٣١]،وقوله :﴿ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [سورة فاطر، الآية ٨] [(١)].

---

(١) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٣٤٤ وما بعدها .

وقد أجاب الرازي عن الاعتراض الأول بأنه لا يمكن التسليم بأن الأمر بالشيء يستلزم إرادة المأمور به، لأن النزاع ما وقع إلا فيه .

وعن الاعتراض الثاني : بأن القبيح لا يقبح إلا بالشرع وعلي هذا الأصل لا يقبح من الله – تعالى – شيء [1].

وعن الاعتراض الثالث : بأن الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة .

وعن الاعتراض الرابع : بأن القضاء صفة الله، ونحن راضون بقضاء الله تعالى، أي راضون بصفة الله تعالى، وأما الكفر فليس قضاء الله نفسه، بل هو مقتضي قضاء الله تعالى، و لم يدل الدليل على أن الرضا واجب بكل شيء قضي الله – تعالى – به .

وعن الاعتراض الخامس بعدد من الوجوه :

١) أن الله – تعالى – كلف أبا لهب بالإيمان، ومن جملة الإيمان تصديق الله – تعالى – في كل ما أخبره عنه، ومما أخبر عنه أن أبا لهب لا يؤمن، ومعني هذا أن أبا لهب صار مكلفًا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين .

٢) أن توجيه التكليف على العبد إما أن يكون حال استواء الداعى إلي الفعل أو الترك، أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر . أما الأول فهو تكليف بما لا يطاق، لأن الاستواء والرجحان متناقضان، فلو كلف حال الاستواء بالترجيح لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين، لأنه إن كلف بالراجح فالراجح واجب الوقوع، وما كان واجب الوقوع لنفسه استحال أن يكون وقوعه بإيقاع منفصل، فكان أمره بإيقاعه أمراً له بما ليس في وسعه، وإن كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع، فكان هذا أمرا بإيقاع ما يكون ممتنع الوقوع .

٣) أن شيئًا من التصورات غير مكتسب،[2] فشيء من التصديقات البدهية غير مكتسب، فشيء من لوازمها غير مكتسب مع أنه ورد الأمر بتحصيل المعرفة، فكان هذا تكليفا بما لا يطاق .

---

(١) سيتم عرض آراء الرازى فى هذه القضية ومناقشتها بالتفصيل فى الفصل الأول من الباب الثالث إن شاء الله تعالى.

(٢) علل الرازى قوله : إن شيئًا من التصورات غير مكتسب بأن من طلب اكتساب شيء منها إما أن يكون له شعور بماهيته، وإما ألا يكون، فإن كان له شعور بتلك الماهية استحال طلبها ؛ لأن الغافل عن الشيء يمتنع أن يكون طالبًا له.

فإن قيل : إنه شعور من وجه دون وجه أجاب الرازى بأن الوجه المشعور به مغاير للوجه غير المشعور به، فالمشعور به امتنع طلبه لكونه حاصلاً، وغير المشعور به امتنع طلبه لكونه مغفولاً عنه. (انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ٢ ص ٣٣٠).

٤) أنه ورد الأمر بتحصيل معرفة الله تعالى، وهذا الأمر إما أن يكون متوجها على من يعرف الله أو على من لا يعرف الله تعالى . فإن كان الأول كان هذا أمراً بتحصيل الحاصل، وهو محال . وإن كان الثاني كان هذا توجها لأمر الله – تعالى – على من لم يكن عارفاً بالله تعالى، والجاهل بالذات جاهل بالصفات. ومعني هذا أن ذلك الأمر متوجه على شخص لا يمكنه حال بقاء ذلك الأمر أن يعرف الآمر والأمر . وذلك عين تكليف مالا يطاق[١].

أما الاعتراض السادس فأجاب عنه بأن الرضا و المحبة : ترك الاعتراض والكفر والمعاصي، وهما وإن كانا بإرادة الله – تعالى – إلا إنهما ليسا بمحبة الله – تعالى – وإرادته[٢].

ولكن إذا كان الرازي قد ذهب إلي القول بالجبر، وإلي القول بأن الأمر قد لا يأتى على وفق الإرادة وإنما يأتى على وفق العلم، فما قوله – في ظل هذا الموقف – في علاقة الأفعال البشرية بالقضاء والقدر، و بالأخلاق الناجمة عن تكرار هذه الأفعال، ثم بالثواب والعقاب ؟

يقول الرازي : " القضاء ما كان مقصوداً في الأصل، والقدر ما يكون تابعا له، مثاله من كان يقصد مدينة فترل بطريق تلك المدينة بخان أو قرية يصح منه في العرف أن يقول في جواب من يقول : لم جئت إلي هذه القرية ؟ إني ما جئت إلي هذه وإنما قصدت المدينة الفلانية، وهذه وقعت في طريقي وإن كان قد جاءها ودخلها . وإذا عرفت هذا فإن الخير كله بقضاء، وما في العالم من الضرر بقدر . فالله – تعالى – خلق المكلف بحيث يشتهي ويغضب ليكون اجتهاده في تغليب العقل والدين عليهما مثاباً عليه بأبلغ وجه، فأفضي ذلك في البعض إلي أن زني وقتل، فالله لم يخلقهما فيه مقصودا منه القتل والزنا وإن كان ذلك بقدر الله " [٣].

غير أن الرازي عاد عن هذه التفرقة الفلسفية بين القضاء والقدر، والتزم بقول أهل السنة : "القضاء ما في العلم، والقدر ما في الإرادة " [٤].

ولما كان كل ما في هذا الكون بقضاء وقدر كان لا بد من القول بأن سائر الأفعال والأخلاق مردها إلي الله تعالى، يقول الرازي : "إن فاعل السبب فاعل للمسبب، فمن خلقه الله – تعالى – على

---

(١) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٣٢٨ – ٣٣٢ .
ويلاحظ أن إشكال التكليف بما لا يطاق لازم على الكل، والرازى نفسه يعترف بذلك، وإذا سئل عن الحيلة فى دفعه أجاب :"الحيلة ترك الحيلة، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وأنه لا يسأل عما يفعل ". (الرازى، الأربعين جـ١ ص ٣٣٢).
(٢) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين ص ٣٤٥.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ٢٥ ص ١٨٤.
(٤) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٩ ص ٦٥ .

مزاج الصفراء والحرارة، وخلق الغضب فيه، ثم خلق فيه الإدراك الذي يطلعه على الشيء المغضب، فمن فعل هذا المجموع كان هو الفاعل للغضب لا محالة، وكذا القول فى سائر الأخلاق والأفعال" [(١)].

لكن إذا كان الإنسان مجبرا على هذا النحو فلم العقاب ؟

يري الرازي أن العقاب – أيضا – من القدر وغير خارج عنه . وإذا كان الأمر كذلك، كان طلب علته باطلاً [(٢)].

ولعمري إن هذا الكلام من السخف والشناعة بحيث لا يحتاج إلى تعليق !

وعلي أية حال فإن قول الرازي بالجبر لم يمنعه من إثبات الكسب للإنسان، ولكن على نحو يخدم فكرة الجبر في النهاية، يقول الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [سورة غافر، الآية ١٧] : " هذا الكلام اشتمل على أمور ثلاثة : أولها : إثبات الكسب . والثاني : أن كسبه يوجب الجزاء . والثالث : أن ذلك الجزاء إنما يستوفى فى ذلك اليوم . فهذه الكلمة – على اختصارها – مشتملة على هذه الأصول الثلاثة في هذا الكتاب، وهي أصول عظيمة الموقع في الدين .. ولا بأس بذكر بعض النكت في تقرير هذه الأصول . أما الأول : فهو إثبات الكسب للإنسان، وهو عبارة عن كون أعضائه سليمة صالحة للفعل والترك، فما دام يبقى على هذا الاستواء امتنع صدور الفعل والترك عنه، فإذا انضاف إليه الداعي إلي الفعل أو الداعي إلي الترك وجب صدور ذلك الفعل أو الترك عنه . وأما الثاني : وهو بيان ترتب الجزاء عليه، فاعلم أن الأفعال على قسمين : منها ما يكون الداعي إليه طلب الخيرات الروحانية التي لا يظهر كمالها إلا في عالم الآخرة، وقد ثبت بالتجربة أن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكات الراسخة، فمن غلب عليه القسم الأول استحكمت رغبته في الدنيا وفي الجسمانيات، فعند الموت يحصل الفراق بينه وبين مطلوبه على أعظم الوجوه، ويعظم عليه البلاء . ومن غلب عليه القسم الثاني فعند الموت يفارق المبغوض ويتصل بالمحبوب فتعظم الآلاء والنعماء، فهذا هو معني الكسب، ومعني كون ذلك الكسب موجبا للجزاء . فظهر بهذا أن كمال الجزاء لا يحصل إلا في يوم القيامة، فهذا قانون كلي عقلي، والشريعة الحقة أتت بما يقوى هذا القانون الكلي في تفاصيل الأعمال" [(٣)] .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٤ ص ٥٨.
(٢) انظر الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ٨٥، والتفسير الكبير جـ ١٠ ص ١٤١ .
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ٢٧ ص ٤٢.

وإذا كان الرازي قد أثبت الكسب للعبد فإن ذلك قد اقتضى منه إثبات القدرة له . يقول الرازي : "إنا نعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الإنسان السليم عن الأمراض الموصوف بالصحة وبين المريض العاجز، والمختار عندنا أن تلك التفرقة عائدة إلي سلامة البنية واعتدال المزاح"[١].

وقول الرازي بأن القدرة هى الصحة وسلامة البنية يعنى أن القدرة - في رأيه - صفة عدمية، وبذلك يخالف الأشعرى ومعظم المعتزلة الذين يرون أنها صفة وجودية.

والقدرة - في رأى الرازى - حاصلة قبل حصول الفعل من حيث إن المزاح المعتدل سابق، وحاصلة مع الفعل من حيث إن حصول مجموع القدرة والداعى الذي هو المؤثر التام يجب حصول الفعل معه[٢].

لكن القدرة حال كونها سابقة على الفعل تصلح للضدين، وحال كونها مصاحبة للفعل بعد انضمام الداعي إلي ذلك الفعل المعين لا تصلح للترك ولا لفعل آخر، لأنه قد وجب بها حصول فعل خاص متعين[٣] .

وهنا يؤكد الرازي أن حدوث الفعل عند انضمام الداعية إلي القدرة لا يعني أن الإنسان مستقل بالفعل، لأن القدرة والداعية كليهما من خلق الله تعالى .

وهكذا يتضح أن الرازي تمسك بفكرة الجبر إلي حد بعيد، وبذل جهدا كبيرا في إبطال أدلة الخصوم .

ولا يعني هذا أن الرازي ظل على موقفه هذا طوال حياته، فقد أدرك الرازي خطورة ما يفضي إليه القول بالجبر، ومن ثم اتخذ موقفا آخر في مرحلة لاحقة .

القول الثاني للرازي : العبد فاعل على سبيل الحقيقة، والفعل الصادر عنه فعل اختياري.

تخلي الرازي عن قوله بالجبر الصراح، واعترف بأن العبد فاعل على سبيل الحقيقة، وبأن الفعل الصادر عنه فعل اختياري،[٤] يقول الرازي:"إن الفعل الصادرعن الإنسان فعل اختيارى،والفعل

---

(١) الرازى، المعالم فى أصول الدين ص ٨١ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، المعالم فى أصول الدين ص ٨٣.
(٣) انظر الرازى، المعالم فى أصول الدين ص ٧٨ وما بعدها .
(٤) انظر د/إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص ١٢١ و د/ جابر السميرى، قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين بيانًا وتأصيلاً ص ١٧٢

الاختياري عبارة عما إذا اعتقد في شيء كونه زائد النفع فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل، فيضم ذلك الميل إلي أصل القدرة، فيصير بمجموع ذلك الميل مع تلك القدرة موجبا"[١].

وقول الرازي بأن الفعل الصادر عن الإنسان فعل اختيارى لا يعني أنه من القائلين بأن فعل العبد كله منه، ولا يناقض – في الوقت نفسه – إقراره بأن الكل بقضاء الله، يدل على ذلك قول الرازي في تفسيره الكبير : " إن من قال : فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر، ومن قال : لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر، وهما طرفان معوجان، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله"[٢].

وقد أكد الرازي هذا المعني أيضا في كتابه " لوامع البينات " فقال : " إنه تعالى خلق الإنسان فركب فيه قوة عقلية ملكية، وقوة وهمية شيطانية، وقوة بهيمية شهوانية،وقوة غضبية سبعية . ثم إن الله – سبحانه – ألهمه معرفة الخير والشر فقال:﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس، الآية ٨] وأعطاها آلات تقوي بها على إدراك المصالح والمفاسد فقال : ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [سورة البلد، الآية١٠] وأقدره على الخير والشر فقال : ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [سورة الكهف، الآية٢٩]، ورفع عنه الحرج فقال:﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [سورة الحج، الآية ٧٨] وما كلفه إلا بقدر الوسع فقال : ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦] وما كلفه مالا طاقة له به فقال : ﴿وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦] [٣].

و لم يكتف الرازي بالتأكيد على أن الأفعال الصادرة عن الإنسان أفعال اختيارية [٤]، بل شرع يوضح مبادئها مرتبة في أربع مراتب :

المرتبة الأولى : أن يعتقد المرء أن الفعل مشتمل على ما يميل الطبع إليه أو على ما ينفر الطبع عنه، أولا يعتقد فيه واحدا من هذين الأمرين فإذا لم يحصل اعتقاد كونه نافعا أو ضارا لم يقدم على الفعل أو الترك.

---

(١) الرازى، المعالم فى أصول الدين ص ١٠٧.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ١٥٢.
(٣) الرازى، لوامع البنيات ص ٦١ وما بعدها .
(٤) فرق الرازى بين الاختيار والمشيئة فقال :"اعلم أن الاختيار طلب الخير، فالقادر لما كان قادرًا على الفعل والترك = امتنع أن يرجح الترك على الفعل والفعل على الترك إلا إذا علم اشتمال ذلك الطرف على مصلحة راجحة، فالمرجح فى حق العبد هو العلم والظن والاعتقاد، وفى حق الله – تعالى – الاعتقاد والظن محال، فلم يبق إلا العلم ... واعلم أن قوله : (وربك يخلق ما يشاء ويختار) [سورة القصص، الآية ٦٨] يدل على أن مشيئته غير موقوفة على العلم باشتماله على الخير، إذ لو كان كذلك لما بقى بين المشيئة والاختيار فرق، فحينئذ يكون قوله (ما يشاء ويختار) عطف للشىء على نفسه، وذلك ممتنع، بل المشيئة أعم من الاختيار، فإن المشيئة عبارة عن الصفة المقتضية للترجيح، ثم هذا الترجح تارة يكون بدون طلب الخير، وتارة مع طلب الخير" (الرازى، لوامع البينات ص ٣٦٠).

والمرتبة الثانية : أنه إذا حصل اعتقاد كونه نافعا ترتب عليه حصول ميـل إلى الجـذب، وإذا حصل اعتقاد كونه ضاراً ترتب عليه حصول ميل إلى الدفع، والميل إلي الجذب يسمى الشهوة، والميل إلى الدفع يسمي الغضب.

والمرتبة الثالثة : أنه عند حصول الشهوة يحصل إجماع على الفعل، وعند حصـول الغضـب يحصل إجماع على الدفع.

والمرتبة الرابعة : أنه إذا حصل إجماع جازم على الفعل أو الترك انضاف ذلك الإجماع إلى القوة المركوزة فى الأعصاب والعضلات وصار المجموع موجبا لحصول الفعل(١).

ولكن إذا كانت الدواعى والميول حال انضمامها إلى القدرة مؤثرة فى الأخلاق ؛ لأنها توجب حصول الأفعال الذى يؤدى تكرارها إلى حصول الملكات الراسخة، فكيف تكون الصوارف المؤدية إلى الترك مؤثرة فى الأخلاق إذا أخذنا فى الاعتبار أن الترك هو إبقاء الشيء على عدمه الأصلى، وأن ذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به إلى شيء ألبتة ؟

يقول الرازى : " إن الترك والفعل أمران معتبران فى ظاهر الأفعال، فالذى يجب تركـه هـو المحرمات، والذى يجب فعله هو الواجبات، ومعتبران أيضا فى الأخلاق، فالذى يجـب حصـوله هـو الأخلاق الفاضلة، والذى يجب تركه هو الأخلاق الذميمة"(٢).

وهكذا يتضح أن الرازى استقر على القول بأن الأفعال الصادرة عن الإنسان أفعال اختيارية، مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله تعالى، والاعتراف بأن التروك معتبرة فى الأخلاق كالأفعال تماما .

الرأى الراجح :

إن الذى ينظر فى القرآن الكريم يجد نصوصا ظاهرها يؤيد القول بالجبر، ونصوصا تدعم القول بحرية الإرادة، ونصوصا تدل على أن التوسط بين القولين السابقين هو الطريق المستقيم .

فمن النصوص التى يفهم من ظاهرها صحة القول بالجبر : قوله تعالى : ﴿ قُلِ اللَّهُـمَّ مَالِـكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَـى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٢٦]، وقوله : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [سورة الإنسان، الآية ٣٠]، وقوله : ﴿ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ﴾ [سورة الأعـراف، الآية ١٥٥]، وقوله : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا

(١) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٢٥٦ وما بعدها، والمطالب العالية جـ٧ ص ٣٢٩.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ١١ ص ١٧٣.

تَدْميراً﴾ [سورة الإسراء، الآية ١٦]، وقوله : ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ﴾ [سورة الأنعام، الآية ١٢٥]، وقوله : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٢٤] .

ومن النصوص التي يفهم منها صحة القول بحرية الإرادة : قوله تعالى :﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [سورة الكهف، الآية ٢٧]، وقوله :﴿ وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٤٥]، وقوله تعالى :﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [سورة الأنعام، الآية ١٤٨].

ومن النصوص التي تدل على أن التوسط بين القولين السابقين هو الطريق المستقيم : قوله تعالى:﴿ نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلاً ۞إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً ۞وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً ۞ يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾ [سورة الإنسان، الآيات ٢٨ - ٣١] وقوله : ﴿ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٥٦].

ومعلوم أنه لا يمكن أن تكون هذه النصوص متعارضة لقوله تعالى :﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً ﴾ [سورة النساء، الآية ٨٢].

إذن لا بد من إعمال هذه النصوص جميعا وفهم كل منها فى السياق الذى وردت فيه فهما صحيحا للخروج فى نهاية الأمر بموقف موحد يمثل وجهة نظر الإسلام فى هذه القضية على نحو صحيح(١) .

(١) من الأسباب التى أدت إلى اختلاف المتكلمين فى هذه القضية :
أن كلاً منهم سلك مسلكاً خاصًا فى معالجة المشكلة أدى به إلى الأخذ بأحد طرفيها وترك الطرف الآخر.
فالقدرية – مثلاً – أخطئوا لأنهم لا يثبتون لله – تعالى – علما سابقاً بالأمور قبل وقوعها، فاعتبروا حال العبد من جهة الأمر والنهى والاستطاعة المركبة فيه لا من جهة العلم السابق .
وأخطأ الجبرية – أيضاً – لأنهم اعتبروا حال العبد من جهة علم الله السابق فيه لا من جهة الأمر والنهى الواقعين عليه، وظنوا أن علم الله – تعالى – بجميع ما يفعل قبل فعله إياه إجبار منه له على الفعل .
وكلا القولين خطأ ؛ لأن كل واحد منهما أخذ بأحد طرفى المشكلة دون الآخر .
(ب) أن كل فريق منهم اقتطع بعض الآيات عن سياقها، وسعى سعياً حثيثًا فى تأويلها بما يتفق مع مذهبه، وليس هذا من الحق فى شىء . فالواجب فى تأويل القرآن ملاحظة السياق الذى وردت فيه الآية، وعدم تطويعها لخدمة وجهة نظر خاصة . (انظر د/ محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة ص ١١٩).

ولما كان المقام هنا لا يتسع لتأويل كل آية من الآيات السابقة وفقا للسياق الذى وردت فيه سأكتفى باستخلاص الموقف الإسلامى الصحيح بوجه عام من خلال فهم هذه الآيات مجتمعة فى عدد من النقاط :

الأولى : إن الإنسان مقيد بعدد من الأطر الجبرية التى لا يستطيع الفكاك منها فالإنسان لا يمكنه – مثلا – أن يختار أبويه، أو لون جلده، أو الزمان الذى يحيا فيه، كما لا يمكنه الإفلات من الموت أو الخروج عن القوانين الطبيعية .

ولا يعنى هذا أن هناك جبرية مطلقة فقط ؛ لأن الواقع يؤكد أن هناك درجات مختلفة للجبرية :

الدرجة الأولى : جبرية مطلقة، وهى ميتافيزيقية وطبيعية فى الوقت نفسه، ومثال ذلك : حتمية الموت وحتمية البعث.

الدرجة الثانية : جبرية طبيعية، وهى أقل صرامة من الدرجة الأولى، إذ من الممكن تخطى حدودها وقوانينها إلى حين بشكل ما، ومثال ذلك : حاجة الإنسان إلى التغذية، فالإنسان قادر على الاختيار بين الاغتذاء ليحفظ حياته وبين الامتناع عنه حتى الموت، وهذه القدرة والمساحة المحدودة من الحرية ليست له فى الجبرية الأولى .

ولا يفهم من ذلك أن القوانين الطبيعية من الناحية الحتمية فى درجة واحدة ؛ لأن منها ما هو أقل حتمية مما سبق ذكره مثل : غريزة الأمومة والأبوة وغريزة الجنس، فمن الممكن مخالفة هذه القوانين باستمرار الحياة مع تحمل الأضرار الناتجة عنها .

الدرجة الثالثة : جبرية القوانين الأخلاقية، وهذه القوانين تستمد سلطتها وجبريتها من ثلاث جهات : الأولى : من جهة اتصالها بالقوانين الطبيعية، والثانية : من جهة اتصالها بالأمر الإلهى، والثالثة : من جهة اتصالها بالعرف والعادات الاجتماعية .

النقطة الثانية : إن الإنسان وإن كان مطالبا باحترام القوانين الأخلاقية وعدم الخروج عن القوانين الطبيعية إلا إنه يملك القدرة والاستعداد للخروج على هذين النوعين من القوانين، وذلك بناء على إحساسه بحرية الاختيار فى داخل نفسه وشعوره بالقدرة على تنفيذ ما اختاره . فلو كان الإنسان

(ج) أن البعض تمسك بعدد من الأحاديث الضعيفة التى تنهى عن الخوض فى قضية القدر، وتوهم أن معرفة وجه الحقيقة فيها متعذر .(انظر البطليوسى، التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلافات بين المسلمين ص ١٤٦ وما بعدها).

مجبراً بقوانين الطبيعة كالحيوان لما خرج عليها، ولو كان مجبراً بقانون الله الأخلاقى كالملائكة لما خرج عليه.

غير أن هذه الحرية تتحدد درجاتها بالدرجات الجبرية السابقة، إذ لا حرية أمام الدرجة الأولى من الجبرية، أما الدرجة الثانية فالحرية أمامها ممكنة ولكنها صعبة وضيقة للغاية، وأما الدرجة الثالثة فالحرية أمامها متفاوتة، لتفاوت القوانين الطبيعية من حيث الجبرية ولتفاوت القوانين الأخلاقية من حيث الإلزام .

وعلي أية حال فإن الحرية لم تمنح للإنسان على سبيل العبث بل منحت له ليصير مكلفا ومسئولا ومطالبا بالسير على منهاج الله والطريق الذى رسمه له . يؤكد ذلك أن الآيات التى تثبت حرية الإنسان فى إطار معين تدل على أن الله أعطى الإنسان إرادة الاختيار والقدرة على تنفيذ ما اختاره لامتحانه واختباره . قال تعالى : ﴿ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [سورة الملك، الآية ٢]. وقال :﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [سورة محمد، الآية ٣١]، وقال أيضا : ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٤٢].

النقطة الثالثة : إن هناك أعمالا تتدخل فيها إرادة الإنسان وقدرته مع إرادة الله – تعالى – وقدرته . فتدخل إرادة الإنسان يبدأ من نيته لعمل ما، وتدخل إرادة الله يبدأ بتوجيهه وتوفيقه إلى حيث تتجه نيته، قال تعالى :﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٦٩]وقال :﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [سورة الصف، الآية ٥]وقال: ﴿ وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ [سورة التوبة، الآية ٤٦] وقال أيضا:﴿ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد، الآية ١١].

كما يتدخل الله فى عمل الإنسان بناء على أخلاقه من صلاح وفساد، قال تعالى : ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٤٦] وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ [سورة غافر، الآية ٢٨]، وقال :﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۞وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۞ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ۞ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ۞ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۞ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ [سورة الليل، الآيات ٥ – ١٠]، وقال:﴿ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً ۞ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ ﴾ [سورة الطلاق، الآيتان ٢–٣] .

وأخيرا يتدخل الله فى عمل العبد بناء على علمه به وما يكون عليه مستقبله، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْراً لأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٢٣]، وقال : ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الفتح، الآية ١٩]، وقال : ﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الفَاسِقِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٦][1].

وفى ضوء هذه الفكرة يمكن إدراك حقيقة مغزى الآيات التى تجمع بين الجبرية والحرية، أو بين المشيئة الإلهية وحرية الاختيار للإنسان .

النقطة الرابعة : إن هناك إرادة إلهية جبرية أو قهرية وإرادة إلهية اختيارية، ويتم إعمال كل من الإرادتين بحسب ما يقتضى العدل الإلهى والحكمة الإلهية[2] .

ولا يقال : لم لم يعمل الله الإرادة القهرية فى قلوب البشر حتى يكونوا مهتدين جميعا ؟ لأن حكمة الله تعالى اقتضت أن تكون إرادة الاختيار هى الأساس فى شئون الحياة الإنسانية حتى يصح التكليف والجزاء، قال تعالى :﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس، الآية ٩٩]، وقال :﴿ إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ [سورة الشعراء، الآية ٥].

ولا يلزم من إرادة الاختيار عند الإنسان عجزه سبحانه وتعالى عن تنفيذ مراده، بل إن هذا يعد تنفيذا لمراده ؛ لأنه أراد هذا فكان ما أراد .

ولا يلزم – أيضا – من إعطاء الإنسان حرية الإرادة لفعل الخير والشر مع خلق القدرة فيه لهذا وذاك نسبة الشر إلى الله تعالى ؛ لأن الشر لم يقع بالإرادة الشرعية، وإنما وقع بالإرادة الكونية، كذلك لا يلزم من علم الله – تعالى – بأن الإنسان سيرتكب الشرور والآثام إجبار الإنسان على تلك الشرور وتلك الآثام ؛ لأن العلم ليس علة للمعلوم، وإنما يتعلق به على ما هو عليه .

وهكذا يتضح أن الله – سبحانه وتعالى – كرم الإنسان وجعله حرا مختارا و لم يكلفه إلا بمقدار ما أعطاه من حرية، أما الأمور الجبرية فهى ليست محل تكليف، قال تعالى:﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦]، وقال :﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٨٥]، وقال :﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٦] .

(١) انظر مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ص ٢١٠ وما بعدها .
(٢) انظر مقداد يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية ص ٣١٨.

***   ***   ***   ***   ***

وبعد أن تم عرض آراء الرازى فى قضية الجبر والاختيار، وتبين أنه يثبت قدرة حادثة للعبد، ويصورها تصويرا يجعلها أمرا ذاتيا يتوافر للعبد قبل الفعل ومعه، ويوافق المعتزلة على القول بأن القدرة تصلح للضدين، ويصر على القول بأن القدرة الحادثة لا تكفى لإحداث الفعل إلا إذا انضمت إليها الإرادة ولم توجد عوائق تمنع حدوثه، ويؤكد أنه لا تناقض بين القول بأن العبد فاعل على سبيل الحقيقة وبين القول بأن الكل بقضاء الله - تعالى - وقدره، ويتمسك بالرأى القائل بأن الأفعال والتروك الاختيارية معتبرة فى الأخلاق - وبعد أن تم عرض الرأى الراجح الذى يمثل موقف الإسلام من قضية الجبر والاختيار تمثيلا صحيحا، يتضح أن ما استقر عليه الرازى فى هذه القضية يتطابق تماما مع مذهب أهل الحق .

وإذا كان أهل الحق قد اتفقوا على أن الإنسان كائن أخلاقى حر ومكلف ومسئول بقدر ما أتيح له من حرية وقدرة على الأعمال الأخلاقية فإن ذلك يقتضى الحديث عن الإلزام الأخلاقى ومصادره ومجالاته ودرجاته وخصائصه . وهو موضوع الفصل التالى.

الفصل الثالث

الإلزام والالتزام الأخلاقيان

من النتائج الهامة التى تم التوصل إليها فى الفصل السابق وجود حرية أخلاقية ووجود سلطة أو جبرية أخلاقية، والجبرية المقصودة هنا ليست الجبرية القهرية التى سبق الحديث عنها، ولكن الجبرية المقصودة هى التى يمكن للإنسان أن يخالف دواعيها بشكل من أشكال المخالفة . وهذا ما يعبر عنه بالإلزام الأخلاقى .

فالإلزام الأخلاقى - إذن - لا يناقض الحرية الأخلاقية، بل إن الحرية الأخلاقية نفسها هى التى تقتضى وجود هذا الإلزام، لأن الحرية الأخلاقية لا تعنى الفوضى الأخلاقية، وإنما تعنى اختيار السلوك الفاضل وترك السلوك الخبيث.

وبناء على هذا يمكن القول: إن الإلزام هو توجيه سلطة عليا للسلوك الإنسانى إلى ما ينبغى أن يكون عليه سواء التزم الإنسان أم لم يلتزم .

وعلى أية حال فإن الإلزام وارد على جميع المذاهب الأخلاقية، حتى الذين ادعوا عدم الالتزام هم - فى الحقيقة - ملتزمون بعدم الالتزام .

فلا بد - إذن - من أن " يستند أى مذهب أخلاقى جدير بهذا الاسم - فى نهاية الأمر -على فكرة الإلزام، فهو القاعدة الأساسية، والمدار، والعنصر النووى الذى يدور حوله كل النظام الأخلاقى، والذى يؤدى فقده إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته، وفناء ماهيتها، ذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسئولية، وإذا عدمت المسئولة فلا يمكن أن تعود العدالة، وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، وتعم الهمجية لا فى مجال الواقع فحسب، بل فى مجال القانون أيضا "[1] .

والقول بأن الإلزام الأخلاقى أمر ضرورى يؤدى فقده إلى تفشى الفوضى ليس من قبيل المصادرة وإنما يعود إلى عدد من الأسباب:

أولها: أن الإنسان مركب من جانب عقلى، وجانب روحى، وجانب غريزى، ولابد من تحقيق التوازن بين هذه الجوانب كى تحتفظ شخصية الإنسان باعتدالها . وذلك يقتضى وجود قواعد للسلوك يتفهمها العقل، وتتشربها الروح، حتى يمكن أن تتحول إلى سلوك أخلاقى يحقق ذاتية الفرد فى المقام الأول .

---

(١) د/ محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق فى القرآن ص ٢١.

وثانيها:أن الإنسان مطالب بإعمار هذا الكون، ولا شك أن القيام بذلك يقتضى وجود قواعد عامة تحدد مسئولية الفرد تجاه نفسه وتجاه غيره، وهذه المسئولية لابد فيها من إلزام يحدد إطارها ويعين جانب القصد فيها .

وثالثها: أن الإنسان مدنى بطبعه، ويعيش فى غالب أحواله فى جماعة لا يمكن أن يحقق أفرادها كل رغباتهم، وهذا يقتضى وجود نوع من الاتفاق الصامت على أن يترك كل فرد جزءا من رغباته فى مقابل التوافق والتآخى مع الآخرين، وهذا يستلزم وجود مبادئ عامة للسلوك ينبغى الالتزام بها حتى يمكن أن يتحقق هذا التوافق[1] .

وأيا كان الأمر فإن الإلزام من أهم الأسس التى يقوم عليها صرح الأخلاق، ومعرفة مدى ما فى الأخلاق من إلزام تستدعى معرفة مصادر الإلزام .

مصادر الإلزام:

١ـ الضمير:

لم يستخدم الرازى كلمة " ضمير "[2] فى تحليله للعواطف النفسية التى تتصل بالأخلاق؛ لأنها لم تستخدم فى عصره بالمعنى الاصطلاحى الذى تعرفه الآن، وإنما استخدم كلمات أخرى للتعبير عن المعنى المقصود مثل: الوازع، والواعظ، والزاجر، والقلب، والنفس اللوامة[3] .. إلخ.

وعلى أية حال فإن الضمير – فى رأى الرازى – قوة فطرية مغروسة فى النفس الإنسانية تدفع صاحبها إلى فعل الخير وتنهاه عن فعل الشر، وتدعوه – دائما – إلى السيطرة على غرائزه وتهذيبها، وتلومه إذا خرج عن حد الاعتدال[4].

والضمير بهذا المعنى يعد من أهم مصادر الإلزام الخلقى؛ لأنه قوة فطرية موجودة لدى كل البشر بغض النظر عن حظوظهم المختلفة من القوى العقلية .

ومن ثم لم يكن غريبا من الرازى أن يعلق أهمية كبرى على هذا المصدر، حتى إنه اعتبره الأساس الذى يدور عليه صلاح الإنسان وفساده، واستدل على ذلك بقوله تعالى﴿ إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾ [سورة ق، الآية ٣٧]، وقول الرسول صلى الله عليه

(١) انظر د/ أبو اليزيد العجمى، الأخلاق بين العقل والنقل ص ٥٣ وما بعدها.

(٢) لم تستعمل كلمة "الضمير" فى اللغة العربية بالمعنى الاصطلاحى فى علم الأخلاق إلا بعد استخدامها ترجمة لكلمة Conscience الأجنبية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وإن كانت اللغة العربية قد عرفت "الضمير" تعبيراً عن السر، أو ما فى الخاطر، أو ما هو مضمر فى النفس .

(٣) النفس اللوامة – فى رأى الرازى – هى النفس التى تلوم صاحبها مرة بعد أخرى على فعل الذنب أو التقصير فى العبادة .(انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٠ ص ١٩٠، ولوامع البينات ص ١٠٤).

(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٠ ص ١٩٠، ولوامع البينات ص ١٠٤.

وسلم: " إن فى الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهى القلب "، وقوله: " يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك"[1].

ولما كان الضمير ركيزة حية وسلطة ملزمة تدفع صاحبها إلى فعل الخير وتنهاه عن فعل الشر اتخذه الله حجة على عباده فقال: ﴿ لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٢٥]، وقال: ﴿ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى ﴾ [سورة الحجرات، الآية ٣]، وقال: ﴿ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ [سورة العاديات، الآية ١٠] [2].

وإذا كان الأمر كذلك فلا جرم أن يكون الثواب والعقاب متعلقين به، قال تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴾ [سورة غافر، الآية ١٩]، وقال: ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة البقرة، الآية ٧]، وقال: ﴿ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٦٤]، وقال: ﴿ إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾ [سورة النحل، الآية ١٠٦] [3].

ويرى الرازى أن الضمير لا يمكن أن يظل قوة مؤثرة وهادية إلى سبيل الرشاد إلا إذا تربى على الإيمان بالله تعالى، وبأنه مطلع على مكنون الصدور، وعلى الخوف من سخطه وعقابه، والطمع فى رضاه وجزيل ثوابه[4].

ولاشك أنه إذا تمت تربية الضمير على هذا النحو المذكور صارت رقابته أجدى من أى رقابة أخرى؛ لأن الإنسان يمكنه - مثلا - أن يحتال على القانون الوضعى، وأن يتخفى عن أعين الرقباء، ولكنه لا يستطيع أن يفلت من مراقبة ضميره؛ لأنه بمثابة محكمة داخلية لا يمكن خداعها أو الإفلات منها، ولا تجدى معها المعاذير؛ لأنها لوامة دائما لصاحبها حتى يقلع عن الشر، وقد تدفعه إلى التوبة والندم والاستغفار.

ولم يكتف الرازى بإيضاح المكانة التى يحتلها الضمير أو النفس اللوامة فى الحياة الخلقية، وإنما أشار إلى مرتبة أعلى فبين أن النفس إذا أعرضت عن الجسمانيات، وأقبلت على عالم المفارقات والروحانيات، ومالت إلى العالم الإلهى،صارت مطمئنة فى العلوم الحقة والأخلاق الفاضلة، قال تعالى: ﴿يَا

---

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ٥٢ - ٥٧، واللطائف الغياثية (١١٨ - أ) وما بعدها .
والحديثان المذكوران أولهما أورده الزبيدى فى إتحاف السادة المتقين ٣: ١٥٣، وثانيهما أورده أحمد فى المسند ٣: ١١٢.
(٢) انظر الرازى، الأخلاق ص ٥٤ .
(٣) انظر الرازى، الأخلاق ص ٥٤ - ٥٦.
(٤) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٧ ص ١٣٢ .

أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۞ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۞فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۞وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ [سورة الفجر، الآيات ٢٧-٣٠].

٢) **العقل**:

يعد العقل – فى رأى الرازى – من أهم مصادر الإلزام الخلقى لأن الإنسان بضرورة عقله يعلم الحق ويميزه عن الباطل، وذلك – بلا شك – يدفعه إلى الإقبال على الأول والانصراف عن الثانى، حتى إنه لو أخذ يروج ويزور بلسانه ويرى الحق فى صورة الباطل والباطل فى صورة الحق فإنه بعقله السليم يعلم أن الذى هو عليه فى ظاهره جيد أو ردىء[١].

وتخلق الإنسان بالأخلاق الفاضلة لابد له – فى رأى الرازى – من معرفة الحسن والقبيح من الأفعال، وذلك لأن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان[٢]، ولأن العلم – أيضا – من أشد البواعث على العمل[٣].

ثم إن هذا العلم – فى رأى الرازى – قد يكون حاصلا من غير كسب، وقد يحتاج الإنسان فيه إلى كسب، وهذا الكسب يحتاج بدوره إلى ثلاثة أمور:

أولها: القوة التى يكون بها تمييز الأمور الحسنة عن الأمور القبيحة .

وثانيها: المقدمات التى منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة .

وثالثها: نفس الأفعال التى توصف بأنها حسنة أو قبيحة [٤].

ومعنى هذا أن المعرفة بحسن الأفعال أو قبحها – فى رأى الرازى – ليست بدهية، وإنما تحتاج إلى النظر والاستدلال .

وإذا كان الأمر كذلك فإن التحسين والتقبيح العقليين ضروريان للتخلق بالأخلاق الفاضلة والالتزام بها فى كافة الأحوال[٥] .

٣) **النقل**:

أكد الرازى أنه لا يمكن الاعتماد على العقل وحده فى إقامة حياة أخلاقية سليمة، لأن العقل وإن كان قادرا على التمييز بين الحسن والقبح فى كثير من الأشياء إلا إنه يحتاج إلى نور الشرع ليهديه

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٣٠ ص ١٩٥ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، الأخلاق ص ٧٩.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٢ ص ٧٦ .
(٤) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ١ ص ٣٦٦ .
(٥) سيتم مناقشة قضية التحسين والتقبيح بالتفصيل فى الفصل الأول من الباب الثالث إن شاء الله .

إلى ما خفى عنه، والنقل - أيضا - يحتاج - فى رأيه - إلى العقل، لأنه لا يمكن القبول بما جاء به النقل على سبيل الإجمال إلا بعد تفهم العقل واقتناعه .

ولكن ماذا يقول الرازى فى الأمور التى توهم بتعارض الدلائل العقلية مع الدلائل النقلية ؟

الحق أن الرازى أتى بقانون كلى يحدد علاقة العقل بالنقل على نحو دقيق فذكر أنه إذا تعارضت الدلائل العقلية مع الدلائل النقلية لا يجوز تصديقهما معا أو تكذيبهما معا، لأنه يلزم حينئذ تصديق أو تكذيب النفى والإثبات وهو محال . ولا يجوز تكذيب الدلائل العقلية وتصديق الدلائل النقلية، لأن تصحيح الأدلة النقلية موقوف على صحة برهان العقل، بمعنى أنه إذا لم يثبت بالدلائل العقلية القاطعة وجود الصانع وصفاته وصدق الرسل لم تثبت الدلائل النقلية، ولو أنا كذبنا الأدلة العقلية لأجل تقرير ظواهر النقل فقد كذبنا الأصل بالفرع، وحينئذ يكون الفرع أولى بالبطلان، ويفضى ذلك إلى تكذيب العقل والنقل معا وهو محال . فلم يبق إلا تصديق الدلائل العقلية، والاعتقاد بأن المراد من ظواهر الدلائل النقلية ما يوافق الدلائل العقلية[1] .

وعلى أية حال فإن النقل - فى رأى الرازى - يبين المبادئ الأخلاقية على الوجه الكلى، والعقل يعالج التفاصيل؛ لأن الأحوال الجزئية للأشخاص غير مضبوطة، ولأن العقل قادر - أيضا - على استنباط الأحكام الجزئية من المبادئ الكلية التى نص عليها الشرع[2].

فالنقل - إذن - مكمل لدور العقل، والعقل مكمل لدور النقل، وكل منهما مصدر أساسى من مصادر الإلزام الأخلاقى، ولا يمكن الاستغناء عنه بحال من الأحوال .

٤) تقوى الله تعالى:

شارك الرازى غيره من علماء الإسلام القول بأن تقوى الله - تعالى - من أهم مصادر الإلزام الأخلاقى، وذلك يعود - فى رأيه - إلى عدد من الوجوه:

أولها: أن تقوى الله - تعالى - تمنح صاحبها فرقانا يميز به بين الحق والباطل،قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٢٩]. ولا شك أن من كان هذا حاله يصير كريم الأخلاق حسن الفعال[3].

(١) انظر الرازى، أساس التقديس ص ٢٢٠، ونهاية العقول جـ٢ ص ٢١٣، والمسائل الخمسون فى أصول الدين ص ٣٩.

(٢) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٥٤ .

(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٥ ص ١٢٣.

وثانيها: أن تقوى الله تجعل صاحبها مقبلا على طاعة الله - عز وجل - دائما، وذلك لأنها شرط فى قبول الأعمال، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٢٧]، ولأنها أساس التفاضل بين الناس، قال تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٣]، ولأنها خير زاد إلى أرض المعاد، قال تعالى: ﴿ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٩٧] (١).

وثالثها:أن تقوى الله تجعل صاحبها طاهرا عن الأخلاق المذمومة ظاهرا وباطنا، لأنه لا يكفى لحسن الفعل فى الإسلام أن يكون الفعل حسنا فى ذاته فقط، ولكن يشترط - أيضا - أن يكون مصحوبا بحسن النية، قال صلى الله عليه وسلم: " إنما الأعمال بالنيات " (٢).

ورابعها: أن تقوى الله تساعد المرء على معرفة سر الله فى القدر، ومن ثم تهون عليه مصائب الدنيا، لأنه يعلم أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الأسباب الإلهية، ويعلم أن الحذر لا يدفع القدر، وأن الروحانيات أشرف من الجسمانيات، فإذا فاته مطلوب لم يغضب، وإذا حصل له محبوب لم يأنس به، وبالتالى لا ينازع أحدا فى طلب شيء من لذات الدنيا وطيباتها، ولا يغضب على أحد بسبب فوت شيء من مطالبها، ومتى كان كذلك كان حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق(٣).

وخامسها: أن تقوى الله تجعل صاحبها فى حال مراقبة دائمة لله تعالى(٤) . وهذه المراقبة مفتاح كل خير؛ لأن العبد إذا تيقن أن الحق مراقب لأفعاله، مطلع على ضمائره مبصر لأحواله، سامع لأقواله، خاف سطوات عقابه فى كل حال، وهابه فى كل موضع ومقال، علما منه بأنه الرقيب القريب، والشاهد الذى لا يغيب، وبالتالى يصير حسن الخلق والأفعال فى السر والعلن(٥) .

ومما يقوى هذه المراقبة بحيث تصبح مؤثرة فى الحياة الأخلاقية:

أ) الإيمان بأن علم الله - تعالى - منزه عنه السهو والنسيان وعدم الإحاطة، قال تعالى: ﴿ رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِن تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُوراً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٥]، وقال: ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٧٨] (٦).

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢ ص ٢٢٠، و جـ ١١ ص ١٦٢، و جـ ٢٨ ص ١١٩ .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ٦ .
والحديث المذكور أورده البخارى فى صحيحه جـ١: ٢،والترمذى فى سننه رقم ١٦٤٧، وأبو داود فى سننه رقم ٢٢٠١.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٩ ص ٥١ .
(٤) يقول الرازى فى معنى المراقبة:"اعلم أن كون العبد مراقباً لنفسه عبارة عن علم العبد باطلاع الحق على ما فى داخل قلبه وضميره، فاستدامة هذا العلم هى المسماة بمراقبته للرب سبحانه " . (الرازى، لوامع البينات ص ٢٧٥).
(٥) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٢٧٥، والتفسير الكبير جـ ١٧ ص ٩٨ و جـ ٢٠ ص ١٥٤.
(٦) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٦ ص ١١٥.

ب - الإيمان بوجود اثنين من الكتبة يلازمان الإنسان ويسجلان كل أعماله وأقواله، قال تعالى: ﴿ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾ [سورة ق، الآية ١٨] .

ج - الإيمان بالبعث والحشر والحساب، إذ لو لم يحصل هذا الإيمان لوقع الهرج والمرج فى العالم[١].

د - العلم اليقينى بأن الله لن يفلت المذنبين، ولن يضيع أجر الطائعين، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّـهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة التوبة، الآية ١٢٠]، وقال: ﴿ كل امرئ بما كسب رهين ﴾ [سورة الطور، الآية ٢١]، وقال: ﴿ وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾ [سورة الإسراء، الآية ١٥]. فالله - سبحانه وتعالى - ليس عالما بأحوال المرء فقط ولكنه قادر - أيضا - على عقابه وإثابته، قال تعالى: ﴿) اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴾ [سورة الروم، الآية ٥٤] .

ففى قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴾ تبشير وإنذار، لأنه إذا كان عالما بأعمال الخلق كان عالما بأحوال المخلوقات، فإن عملوا خيرا علمه، وإن عملوا شرا علمه، ثم إذا كان قادرا أثاب إذا علم الخير وعاقب إذا علم الشر [٢].

٥) العلم:

يعد العلم أيضا - فى رأى الرازى - مصدرا هاما من مصادر الإلزام الأخلاقى، وذلك يعود - فى رأيه - إلى عدد من الوجوه:

الأول: أن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان[٣] .

والثانى: أن العلم من أشد البواعث على العمل [٤]، لأنه يكشف عما فى الأفعال من الحسن والقبح، وبالتالى يقوى دواعى صاحبه إلى حسنها وصورافه عن قبيحها، فيلتزم بالأولى وينصرف عن الثانية .

والثالث: أن العلم يجعل صاحبه من أهل الخشية، ومن كان من أهل الخشية كان ملتزما بالطاعات وفضائل الأعمال، ومبتعدا عن الرذائل وخبائث الأعمال .

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢ ص ٨٠.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ١١٩.
(٣) انظر الرازى، الأخلاق ص ٧٩، والمطالب العالية جـ ٧ ص ٢٨٥.
(٤) انظر الرازى، الأخلاق ص ٧٩، والمطالب العالية جـ ٧ ص ٢٨٥.

والدليل على أن العلم يجعل صاحبه من أهل الخشية قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [سورة فاطر، الآية ٢٨] .

وإنما كان العلم ضروريا فى هذا الباب لأن الذى لا يكون عالما بالشيء يستحيل أن يكون خائفا منه .

والعلم المقصود هنا هو العلم بالأمور الآتية:

أ - العلم بالقدرة، لأن الملك الخبيث عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه بأنهم لا يقدرون على دفعها .

ب - العلم بكونه - تعالى - عالما، لأن السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم أنه غير عالم بسرقته فلا يخافه .

ج - العلم بكونه - عز وجل - حكيما، فالمسخر عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه، عالما بقبائح أفعاله، لكنه يعلم أنه قد يرضى بما لا ينبغى فلا يحصل الخوف .

أما لو علم اطلاع السلطان على قبائح أفعاله، وعلم قدرته على منعه، وعلم أنه حكيم لا يرضى بسفاهته، صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف فى قلبه .

فثبت أن خوف العبد من الله لا يحصل إلا إذا علم بكونه - تعالى - عالما بجميع المعلومات، قادرا على كل المقدورات، غير راض بالمنكرات والمحرمات [(١)].

فإذا حصل هذا الخوف من قبل العبد حصل الالتزام وصار من أهل الثواب، يقول الرازى: " إذا سنح للعبد لذة عاجلة، وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله، وفعل ذلك الشيء يكون مشتملا على منفعة ومضرة، فصريح العقل حاكم بترجيح الراجح على الجانب المرجوح، فإذا علم بنور الإيمان أن اللذة العاجلة حقيرة فى مقابلة الألم الآجل، صار ذلك الإيمان سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة، وذلك هو الخشية، وإذا صار تاركا للمحظور فاعلا للواجب كان من أهل الثواب "[(٢)] .

والرابع: أنه يتعذر العدل بدونه لأنه هو الذى يكشف عن حقائق الأمور، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾ [سورة الرعد، الآية ٤٣] .

والخامس: أنه يكشف لصاحبه عن حيل الشيطان فيحترز منها[(٣)] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٧٢ .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٧٢ .
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٦٤ وما بعدها.

والسادس: أنه يكشف لصاحبه عن عواقب الأمور فيقبل على ما ينفعه وينصرف عما يضره[1].

والسابع: أنه يعين صاحبه على الصبر فى الضراء والشكر فى السراء، لأنه يعلم أن جميع الحوادث الأرضية مستندة إلى الأسباب الإلهية، فيصير حسن الخلق فى جميع الأحوال .

والثامن: أنه يكشف لصاحبه عن عيوبه الخلقية وكيفية علاجها[2] .

٦) الترغيب والترهيب:

أدرك الرازى أن هناك صنفا من الناس لا يرضخ لسلطان العقل، ولا يأبه لتأنيب الضمير، ولا تجدى معه أية وسيلة من وسائل الإلزام سوى الترغيب والترهيب، ومن ثم أولى الرازى هذه الوسيلة ما تستحقه من اهتمام فكشف النقاب عن مدى عناية الإسلام بها فى عدد من النقاط أهمها:

أ - أن الله - تعالى - بين لعباده أن الطاعة وشكر النعمة يوجبان المزيد من النعم، قال تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [سورة إبراهيم، الآية ٧]، وبين أن الكفر والمعصية من أسباب زوال النعم وحلول النقم فقال: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ [سورة النحل، الآية ١١٢].

ولا يقال إن إنعام الله على الكافرين يدل على أن الكفر ليس سببا لزوال النعمة، لأن الله ما فعل ذلك إلا على سبيل الإملاء والاستدراج والكيد المتين، وما كان كذلك لا يكون نعمة، إنما النعمة ما لها عاقبة محمودة، قال تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۞نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الخَيْرَاتِ بَل لاَّ يَشْعُرُونَ﴾ [سورة المؤمنون، الآيتان ٥٥ - ٥٦]، وقال: ﴿سنستدرجهم من حيث لا يعلمون، وأملى لهم إن كيدى متين ﴾ [سورة القلم، الآيتان ٤٤ - ٤٥] [3] .

ب - أن الله وعد عباده المؤمنين الطائعين بالاستخلاف والتمكين فى الأرض فقال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً ﴾ [سورة النور، الآية ٥٥]، وقال: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى المَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ وَلِلَّهِ العِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ المُنَافِقِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة المنافقون، الآية ٨] .

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٧٠.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٧٠.
(٣) انظر الرازى، لوامع البينات.ص ١٥٨.

جـ - أن الله وعد عباده المؤمنين الطائعين بالنصر المبين في الدنيا وبالنعيم في الآخرة، وتوعد الكفرة والظالمين بالخزى في الدنيا وبالعقاب الأليم في الآخرة، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ۞وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْساً لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ۞ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ۞ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا ۞ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لا مَوْلَى لَهُمْ ۞إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ﴾ [سورة محمد، الآيات ٧-١٢].

د - أن الله طمأن عباده بأن خزائنه لا تنفد، وبأنه يمنح الجزيل فقال: ﴿ مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾ [سورة النحل، الآية ٩٦]، وقال: ﴿ وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [سورة سبأ، الآية ٣٩] .

ولا شك أن ذلك يدفع العباد إلى البر والإحسان والتراحم فيما بينهم .

هـ - أن الله وعد الذين أخلصوا فى عبادته وأحسنوا إلى خلقه بالرحمة فقال: ﴿ إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٥٦][1] .

وإذا كان الرازى أوضح أن الترغيب والترهيب من وسائل الإلزام الخلقى فإنه أكد أن الاعتماد عليه وحده دون الوسائل الأخرى يتنافى مع الحكمة لعدد من الوجوه:

الأول: أن الالتزام بالطاعة والأخلاق الفاضلة من أجل الثواب فقط يدل على أن المقصود شيء آخر غير الله .وذلك جهل عظيم .

والثانى: أن الطاعة لا تصح إذا كان مقصودها مقصورا على الفوز بالثواب والنجاة من العقاب .

والثالث: أن الالتزام بالطاعات والأخلاق الفاضلة من أجل الثواب والنجاة من العقاب يحرم صاحبه من التشرف بخدمة الله - تعالى - التى تقتضى إخلاص العبادة لوجهه الكريم[2].

وعلى أية حال فإن الترغيب والترهيب يعد مصدرا هاما من مصادر الإلزام الخلقى باعتباره مناسبا لطبائع نموذج من البشر لا يجدى معه سوى هذا الأسلوب .

---

(١) انظر الرازى، لوامع البينات ص ١٥٨ - ١٧٠ .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٣٣.

٧) **المحبة**

صرح الرازى بأن الإلزام كما يكون بالأمر يكون - أيضا - بالمحبة والمودة والمؤانسة، لأنه إذا أحب المرء شيئا لزمه، قال تعالى: ﴿ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ﴾ [سورة الفتح، الآية ٢٦] [١]، وقال: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٣١]، أى قل إن كنتم صادقين فى ادعاء محبة الله - تعالى - فكونوا منقادين لأوامره محترزين عن مخالفته[٢].

والمحبة هنا لا يقصد بها هوى النفس ورغبتها وشهوتها المكبوتة وغير المكبوتة وإنما يقصد بها المعنى الذى يجده الإنسان فى قلبه، والمسترشد بنور عقله، والذى يظهر أثره على جوارحه فى اتباعه أوامر محبوبه واجتناب نواهيه[٣] .

والمحبة بهذا المعنى تتسع لتشمل كل الفضائل والخيرات والكمالات وما يؤدى إليها .

ولا غرو فى ذلك، فالنفس الإنسانية معلقة بمحبة هذه الأمور بمقتضى فطرتها الصحيحة، فهى تحب مكارم الأخلاق وإن فاتها أن تتخلق بها، وتحب العلم والمعرفة وإن فاتها حظها من ذلك، وقد تبادر إلى فعل الخيرات لا لغرض سوى موافقة الفطرة السليمة فيما تقضى به .

والمحبوب - فى رأى الرازى - نوعان:

أ - المحبوب لذاته . ب - المحبوب لغيره .

أما المحبوب لذاته فهو اللذة والكمال .

والدليل على أن اللذة مطلوبة لذاتها أنه إذا قيل لنا: لم تكتسبون ؟ قلنا: لنجد المال، فإن قيل: ولم تطلبون المال؟ قلنا: لنجد به المأكول والمشروب، فإن قيل: ولم تطلبون المأكول والمشروب؟ قلنا: لتحصل اللذة ويندفع الألم، فإن قيل: ولم تطلبون اللذة وتكرهون الألم؟ قلنا: هذا غير معلل، فإنه لو كان كل شيء مطلوبا لأجل شيء آخر لزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان . فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون مطلوبا لذاته،والعلم الضرورى حاصل بأن اللذة مطلوبة الحصول لذاتها، والألم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب آخر .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٢ ص ٩٩.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٨ ص ١٦.
(٣) انظر د/ نجيب بلدى، مراحل الفكر الأخلاقى ص ٧٤، و د/ محمد الجليند، من قضايا التصوف ص ٥٧.

وإذا كانت اللذة مطلوبة لذاتها فإن ذلك لا ينافى كون الكمال محبوبا لذاته أيضا، يؤكد ذلك أنا نحب الأنبياء والأولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال، وإذا سمعنا حكاية بعض الشجعان واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا إليهم، حتى إنه قد يبلغ ذلك الميل إلى إنفاق المال الكثير أو المخاطرة بالروح فى سبيل تقرير تعظيمهم(١) .

وأما المحبوب لغيره فهو كل ما يكون وسيلة لنيل المطلوب . فالمحبوب لذاته هو الغاية، والمحبوب لغيره هو الوسيلة.

كذلك إذا كرهت النفس شيئا ما فإنها قد تكرهه لذاته، وقد تكرهه لأنه وسيلة إلى مكروه لها.

فإذا علمنا أن الله - سبحانه وتعالى - هو المعطى بلا حدود، والمعين على كل مطلوب دون مقابل وجب علينا محبته - تعالى - والتزام أوامره واجتناب نواهيه .

وقد سعى الرازى سعيا حثيثا لتأكيد هذه الفكرة مستندا إلى الأدلة الآتية:

أ) أن كل من سوى الله - تعالى - ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد واجب الوجود لذاته، فكل رحمة تصدر من غير الله إنما دخلت فى الوجود بإيجاد الله، فيكون الرحيم - فى الحقيقة - هو الله تعالى .

ب) أن كل معط سوى الله إنما يعطى ليأخذ عوضا:

- فمن الناس من يعطى المال لا للهبة وإنما لشراء الأمتعة وما شاكلها.
- ومنهم من يعطى المال لطلب الخدمة .
- ومنهم من يعطى المال لطلب الإعانة والنصرة .
- ومنهم من يعطى المال لطلب الثناء الجميل .
- ومنهم من يعطى المال ليزيل حب المال عن قلبه .
- ومنهم من يعطى المال ليزيل الرقة الجنسية عن قلبه .

وهكذا فإن كل من يعطى - سوى الله - إنما يعطى ليفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال، فيكون ذلك -فى الحقيقة - معاوضة، ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية.أما الحق - سبحانه

(١) انظر الرازى: التفسير الكبير جـ٤ ص ١٨٦.

وتعالى – فإنه كامل لذاته، فيستحيل أن يعطى ليستفيد بعطائه كمالا، فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى .

ج) أن خالق النعم والممكن من الانتفاع بها هو الله تعالى، فوجب أن يقال: المنعم والراحم – فى الحقيقة – هو الله عز وجل[١].

د) أنا لو فرضنا حصول الإنعام من قبل العبد فإن إنعام الله – تعالى – أعظم وأكمل من وجوه أهمها:

- أن عطاء الله – تعالى – غير معارض بالصارف عنه لأن خزائن الله لا تنفد، بخلاف العبد إذا أحسن إلى الغير انتقصت خزائنه وصار فقيرا بقدر ما أعطى، وحصول الفقر والنقصان مانع من الإحسان، فوجب أن يكون إحسان الله – تعالى – ورحمته أكمل من إحسان العبد ورحمته،ووجب – بالتالى – أن يكون الحق – تعالى – أولى بالمحبة والطاعة .

- أن الإنعام يوجب علو حال المنعم ودناءة المنعم عليه بالنسبة إلى المنعم، فإذا حصل هذا التواضع بالنسبة إلى حضرة الله فذاك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة إلى بعض الخلق.

- أن الله إذا أنعم على العبد بنعمة طلب عندها منه عملا يتوصل به إلى استحقاق نعم الآخرة، فكأنه – تعالى – يأمره بأن يكتسب لنفسه سعادة الأبد، أما غير الله فإنه إذا أنعم على سواه بنعمة أمره بالاشتغال بخدمته والانصراف إلى تحصيل مقصوده، ولا شك أن الحال الأول أفضل.

- أن المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم، وعبودية الله أولى من عبودية غير الله .

- أن كل منعم غير الله إذا أنعم على سواه فهو غير عالم بتفاصيل أحواله، فقد ينعم عليه حال ما يكون غنيا عن إنعامه، وقد يقطع عنه إنعامه حال ما يكون محتاجا إلى إنعامه، ثم إنه غير قادر على الإنعام عليه فى كل الأوقات وبجميع المرادات . أما الحق – تعالى – فإنه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات، فإذا ظهرت بالعبد حاجة عرفها، وإن طلب منه شيئا قدر على تحصيله فكان ذلك أفضل[٢].

- أن كل منعم سوى الله إذا قصر المنعم عليه فى خدمته قطع عنه إنعامه . أما الله – تعالى – فإنه لا يقطع إنعامه عن كل المخلوقات، حتى الكافر فإنه رغم تقصيره فى حق الحق بأعظم الوجوه لا يقطع عنه إنعامه.

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٣٩.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٣٩ وما بعدها، و لوامع البينات ص ١٥٩ – ١٧٠، و ص ٢٥٧ .

- أن كل منعم سوى الله قد لا يمكن المحتاج إلى إنعامه من الوصول إليه فيبقى محروما من عطيته . أما الحق - سبحانه - فقد مكن الجميع من الوصول إلى باب رحمته فى كل الأوقات، قال تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [سورة غافر، الآية ٦٠] .

- أن كل منعم سوى الله إذا أعطى قد يظهر المنة، أما الحق - سبحانه - فإنه يعطى بلا منة، قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْراً غَيْرَ مَمْنُونٍ ﴾ [سورة القلم، الآية ٢].

ولا يقال: قوله تعالى: ﴿ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٧]، وقوله: ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ [سورة إبراهيم، الآية ١١] يدلان على خلاف ذلك، لأنه - تعالى - ما ذكر ذلك إلا فى مقابلة منهم، ولو أنهم تركوا ذلك لما خوطبوا بهذا الخطاب[1] .

وبناء على ما سبق يمكن القول: إن الله - تعالى - هو المنعم الحقيقى، والمستحق للمحبة والطاعة المطلقة .

وقد ورد فى القرآن الكريم - أيضا - ما يؤكد صراحة أن المحبة من وسائل الإلزام، قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ [سورة الحجرات، الآية ٧]، فلو أن الله - تعالى - حبب الإيمان وزينه فى قلب من أراد له الإيمان، وكره إليه الكفر والفسوق والعصيان لما آمن وترك الكفر والفسوق والعصيان .

ومما يقوى دور المحبة فى الإلزام: الإغراء بأن الله - تعالى - يحب الطائعين، والتخويف من سخط الله على الكافرين والعصاة المجرمين، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٢٣]، وقال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفاً كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ ﴾ [سورة الصف، الآية ٤]، وقال: ﴿ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٥٤] .

غير أن الإلزام بالمحبة يقتضى التفرقة بين الطيب الذى ينبغى أن يحب والخبيث الذى ينبغى أن يكره، يقول الرازى: "الخبيث والطيب قسمان: أحدهما: أن يكون جسمانيا، وهو ظاهر لكل أحد، والثانى: الذى يكون روحانيا، وأخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية، وأطيب الطيبات الروحانية معرفة الله - تعالى - وطاعة الله تعالى، وذلك لأن الجسم الذى يلتصق به شىء من النجاسات يصير مستقذرا عند أرباب الطباع السليمة، فكذلك الأرواح الموصوفة بالجهل بالله والإعراض عن طاعة الله - تعالى - تصير مستقذرة عند الأرواح الكاملة المقدسة . وأما الأرواح العارفة بالله - تعالى - المواظبة على

(١) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٢٥٨.

خدمة الله – تعالى – فإنها تصير مشرقة بأنوار المعارف الإلهية مبتهجة بالقرب من الأرواح المقدسة الطاهرة، وكما أن الخبيث والطيب فى عالم الجسمانيات لا يستويان، فكذلك فى عالم الروحانيات لا يستويان، بل المباينة بينهما فى عالم الروحانيات أشد؛ لأن مضرة خبث الخبيث الجسمانى شيء قليل، ومنفعته ضيقة مختصرة، وأما خبث الخبيث الروحانى فمضرته عظيمة دائمة أبدية، وطيب الطيب الروحانى منفعته عظيمة دائمة أبدية، وهى القرب من جوار رب العالمين، والانخراط فى زمرة الملائكة المقربين، والمرافقة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، فكان هذا من أعظم وجوه الترغيب فى الطاعة والتنفير عن المعصية" [1].

ويلفت الرازى النظر إلى أن الخبيث فى عالم الروحانيات قد يكون طيبا فى عالم الجسمانيات ويكون كثير المقدار وعظيم اللذة، ولكنه مع كثرة مقداره ولذاذة متناوله وقرب وجدانه سبب للحرمان من السعادات الباقية الأبدية السرمدية، ولهذا قال تعالى: ﴿قُل لاَّ يَسْتَوِي الخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الخَبِيثِ ﴾ [سورة المائدة، الآية ١٠٠] أى أن الخبيث لو أعجبك كثرته يمتنع أن يكون مساويا للطيب الذى هو المعرفة والمحبة والطاعة والاجتهاد بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية[2] .

ولكن إذا كانت محبة الله – تعالى – هى المقام الأرفع الذى لا يدانيه مقام آخر فما الموضوع الحقيقى لهذه المحبة ؟

ذهب جمهور المتكلمين إلى أن المحبة نوع من الإرادة التى لا تعلق لها إلا بالجائزات، ومن ثم يستحيل أن تتعلق المحبة – فى نظرهم – بذات الله – تعالى – وصفاته، وإنما تتعلق بطاعته وخدمته وثوابه وإحسانه .

وقد خالفهم العارفون فيما ذهبوا إليه، ورأوا أن العبد قد يحب الله – تعالى – لذاته، وأكدوا أن حب خدمته أو حب ثوابه درجة نازلة[3] .

أما الرازى فجاء رأيه مؤيدا لما ذهب إليه العارفون حيث قال: " الذين حملوا محبة الله – تعالى – على محبة طاعته أو على محبة ثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا أن اللذة محبوبة لذاتها و لم يعرفوا أن الكمال محبوب لذاته . أما العارفون الذين قالوا: إنه تعالى محبوب فى ذاته ولذاته، فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب لذاته، وذلك لأن أكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى، فإنه لوجوب وجوده غنى عن كل ما عداه، وكمال كل شيء فهو مستفاد منه، وإنه – سبحانه وتعالى – أكمل الكاملين فى العلم

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٢ ص ٨٦.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٢ ص ٨٦.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ١٨٥ وما بعدها .

والقدرة، فإذا كنا نحب الرجل العالم لكماله فى علمه، والرجل الشجاع لكماله فى شجاعته، والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغى من الأفعال، فكيف لا نحب الله وجميع العلوم بالنسبة إلى علمه كالعدم، وجميع القدر بالنسبة إلى قدرته كالعدم، وجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة إلى ما للحق من ذلك كالعدم، فلزم القطع بأن المحبوب الحق هو الله تعالى، وأنه محبوب فى ذاته ولذاته سواء أحبه غيره أو ما أحبه غيره"(١).

ويشير الرازى إلى أن محبة الله - تعالى - لذاته مقام عال شريف، وأن الوصول إليه ليس أمرا سهلا؛ لأن العبد لا سبيل له إلى الاطلاع على الله - سبحانه وتعالى - ابتداء، بل لا بد له من الاطلاع على دقائق حكمة الله وقدرته فى المخلوقات، وكلما كان علمه بذلك أتم كان علمه بكمال الله - تعالى - أتم، وكان حبه له أتم (٢).

ومحبة العباد لجلال حضرة الله - تعالى - لا نهاية لمراتبها، والترقى فى هذه المراتب يوجب الالتفات إلى الله والإعراض بالكلية عما سواه . يقول الرازى: " لما كان لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله - تعالى - فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى. ثم تحدث هناك حالة أخرى، وهى أن العبد إذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله - تعالى - كثر ترقيه فى مقام محبة الله، فإذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله - تعالى - على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء، فإنها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة،فإذا غاصت محبة الله فى القلب تكيف القلب بكيفيتها واشتد إلفه بها، وكلما كان ذلك الإلف أشد كانت النفرة عما سواه أشد، لأن الالتفات إلى ما عداه يشغله عن الالتفات إليه، والمانع عن حضور المحبوب مكروه، فلا تزال تتعاقب محبة الله ونفرته عما سواه على القلب، ويشتد كل واحد منهما بالآخر إلى أن يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى، والنفرة توجب الإعراض عما سوى الله، والإعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى، فيصير ذلك القلب مستنيرا بأنوار القدس، مستضيئا بأضواء عالم العصمة، فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث، وهذا المقام أعلى الدرجات، وليس له فى هذا العالم مثال إلا العشق الشديد على أى شيء كان، فإنك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسى جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه فى حفظ المال، فإذا عقل ذلك فى ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية "(٣) .

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ١٨٦.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ١٨٦.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ١٨٦.

ولكن إذا كان الحب من لوازم العرفان، وإذا كان المؤمنون أكثر معرفة بالله - تعالى - من غيرهم، وهذا يقتضى كونهم أشد حبا لله، فلم يأتى الهنود - مثلا - بطاعات شاقة لا يأتى بشىء منها أحد من المسلمين، مع العلم بأنهم يأتون بها لله تعالى، وقد يقتلون أنفسهم حبا لله ؟

أجاب الرازى بأن ما يفعله هؤلاء ليس دليلا على أنهم أشد حبا لله، واستدل على ذلك بعدد من الوجوه:

أولها: أن الذين آمنوا لا يتضرعون إلا إلى الله بخلاف المشركين فإنهم يعدلون إلى الله عند الحاجة، وعند زوال الحاجة يرجعون إلى الأنداد، قال تعالى: ﴿ فَإِذَا رَكِبُوا فِي الفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى البَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٦٥]، والمؤمن لا يعرض عن الله فى الضراء والسراء والشدة والرخاء، والكافر قد يعرض، فكان حب المؤمن أقوى .

وثانيها: أن من أحب غيره رضى بقضائه فلا يتصرف فى ملكه، فأولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير إذنه، أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم بإذنه وذلك فى الجهاد .

وثالثها: أن الإنسان إذا ابتلى بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب، فالذى فعلوه باطل.

ورابعها: أن المشركين لا يثبتون على عبادة شىء، فربما عبدوا الأصنام ثم إذا رأوا شيئا أحسن منها تركوها وأقبلوا على عبادة الأحسن .

وخامسها: أن المؤمنين يوحدون ربهم، والكفار يعبدون مع الصنم أصناما فتنقص محبة الواحد، أما الإله الواحد فتنضم محبة الجميع إليه[1] .

وكمال عبودية الله - تعالى - ومحبته تقتضى - فى رأى الرازى - محبة الخلق والشفقة عليهم؛ لأن مجامع الخيرات محصورة فى أمرين: صدق مع الحق، وخُلق مع الخلق، يقول الرازى: "الموجود إما واجب وهو الحق سبحانه، وإما ممكن وهو الخلق، وكمال العبودية فى حضرة الحق أن يصير العبد مكاشفا، فإن الحكم والأمر له لا لغيره كما قال: ﴿ لله الأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ ﴾ [سورة الروم، الآية ٤]، وكمال العبودية بالنسبة إلى الخلق: الإحسان إليهم لأجل الحق "[2].

ومما يؤكد أن هذه المرتبة أعلى المراتب أنه تعالى وصف رسوله - عليه الصلاة والسلام - بالرحمة فقال: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الأنبياء، الآية ١٠٧]، وقال: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ١٨٧ وما بعدها .
(٢) الرازى، لوامع البينات ص ١٠٧.

رَّحِيمٌ ﴾ [سورة التوبة، الآية ١٢٨]، وقال: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٥٩].

وهكذا يتضح لنا أن المحبة التى هى مصدر هام من مصادر الإلزام الأخلاقى تتعدى - فى رأى الـرازى - الذات الفردية إلى حب الله تعالى، وحب سائر المخلوقات والإحسان إليها لأجل الحق .

٨) سلطة المجتمع:

ذهب علماء الاجتماع إلى أن الإلزام الخلقى يرجع إلى سلطة المجتمع، فقواعد الأخلاق تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين، ولكل شعب قواعد خلقية تسود فيه فى حقبة من الزمن، وباسم هذه القواعد يظهر الرأى العام سخطه أو رضاه، والأفراد فى نطاق المجتمع يجبرون على التزام هذه القواعد ولو لم ترق لهم . فمجموعة التصورات الجمعية - التى نتجت عن تبلور العادات والتقاليد والمعتقدات . . الخ - هى التى تحدد ضمير المجتمع، وهذا الضمير الجمعى هو الذى يتردد صداه فى ضمير الفرد [(١)].

أما هنرى برجسون فقد عزا الإلزام الخلقى إلى مصدرين: أحدهما: سلطة المجتمع، والآخر: قوة الإلهام التى تدفع بعض النفوس إلى إعلاء القيم الإنسانية ومحاولة الاتصال بالقوة الخالقة مصدر جميع الخيرات[(٢)].

وقد واجه هذا التصور لقوة الإلزام الاجتماعى عددا من أوجه النقد، أهمها:

أ) أنه يمحو شخصية الفرد لتذوب فى المجتمع، فى حين أن ما يهم كل فرد ليس الخضوع لقيود المجتمع والسلوك داخل الكيان الاجتماعى مسلك خلية فى مركب عضوى فقط ولكن يهمه - أيضا - الحفاظ على الاستقلال الذاتى بقدر الإمكان .

ب) أنه يفقد القيم الأخلاقية عنصر الثبات ويجعلها نسبية متغيرة، وبذلك يجرى هذا الاتجاه كله فى نطاق المذهب المادى الذى ينظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل لا كما ينبغى أن يكون، وهو مفهوم فى مجمله يفتح الباب واسعا أمام حرية التصرف وفقا للشهوات والرغبات والعواطف دون النظر إلى مدى الأخطار التى تترتب عليها بالنسبة للمجتمع بصفة عامة.

---

(١) انظر د/السيد بدوى، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص ٦٩، و د / أحمد الخشاب، الاجتماع الدينى ص ٢٢٩ وما بعدها، وبول هازار، أزمة الضمير الأوربى ص ٢٩٤، وبرتراندرسل، المجتمع البشرى فى الأخلاق والسياسة ص ٧٦.

(٢) انظر هنرى برجسون، منبعا الأخلاق والدين ص ٣٥ وما بعدها .

ج) أنه يغفل الجانب العقلى فى حين أن مجال الأخلاق - فى الحقيقة - هو مجال إعمال الفكر والتدبر فى الأمور قبل اختيار السلوك، فإذا انعدمت هذه الشروط بحيث يهبط المرء إلى محيط الغريزة أو يرتفع إلى ذرى القدسية فقد خرج سلوكه عن نطاق الأخلاق بوصفها الإنسانى .

د) أنه يخلط بين القيم الأخلاقية التى ينبغى أن تكون ثابتة تتخطى حدود الزمان والمكان وبين العادات المصطنعة التى تختلف باختلاف البيئات والعصور .

ه) أنه يتجاهل قصور العقل الجمعى فى كثير من الأحيان .

و) أنه لا يمنع من النفاق الاجتماعى، بمعنى التظاهر بالفضيلة فى الوقت الذى لا يؤمن بها الإنسان أو لا يمارسها فى الواقع .

ز) أنه يعزل الدين عن الأخلاق فى حين أن الدين ليس مصدرا هاما للقيم فحسب، ولكنه - أيضا - الحارس الوحيد لها من خلال ما يضفيه عليها من قداسة[1] .

رأى الرازى:

يشارك الرازى غيره القول بأن الإنسان مدنى بالطبع،وهذا يعنى - فى رأيه - أنه ما لم تحصل مدينة تامة لم تنتظم مهمات الإنسان فى مأكله ومشربه وملبسه ومنكحه؛ لأن هذه المهمات لا تحصل إلا بأعمال كثيرة، وتلك الأعمال لا تتم إلا عند اجتماع جمع من أبناء جنسه يشتغل كل واحد منهم بمهم خاص، ومن ثم فإنه يلزم الإنسان أن يساير المجتمع فيما تعارف عليه أفراده من عادات وأخلاق وإلا لفظه المجتمع وفاته الكثير من المصالح التى لا تنتظم حياته بدونها [2].

ولا يعنى هذا – فى رأى الرازى - الخضوع التام للعادات والأخلاق السائدة فى المجتمع دائما؛ لأنه وإن كانت هناك أمور اشتهرت على أنها من المحمودات لتعلق المصلحة العامة بها، أو لأن الحياء والخجل والرحمة والقسوة تحمل عليها، فإن هناك أمورا أخرى اشتهرت بأنها محمودة لمشابهتها القضايا الحقة فى ذاتها فى حين أنها مباينة لتلك القضايا الحقة لفروق دقيقة لا تقف عليها أفهام العامة، ومن ثم فإنه ينبغى إعادة النظر فيها من قبل المصلحين المؤهلين للإصلاح.

---

(١) انظر د/ أبو اليزيد العجمى بين العقل والنقل ص ٧٠ وما بعدها، و د/ محمد السماحى، الضمير والإلزام الخلقى ص ١٢٨ وما بعدها، ومحمد قطب، فى النفس والمجتمع ص ٩٧.

(٢) انظر الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ١٦، والتفسير الكبير جـ ٢٧ ص ٧٢، و د/حامد طاهر، المدنية الفاضلة بين أفلاطون والفارابى ص٣٣ وص ١١٥.

صحيح أن دور هؤلاء المصلحين ليس سهلا لأن المشهورات قد تكون عند الجمهور كالأوليات من حيث القوة بسبب التمرن والاعتياد إلا إنه لا بد من التلطف فى تنبيههم إلى مواطن الغلط فيما درجوا عليه من عادات وأخلاق حتى يزول اغترارهم بها(١).

وإذا فشل هؤلاء المصلحون فى استعمال الطرق العقلية فى إقناع العامة ببعض الأمور التى لا تستوعبها أفهامهم فإنه ينبغى عليهم – فى رأى الرازى – الاستعانة بما يأتى:

أ) بيان أن العبرة فى الاستطابة والاستخباث بأهل المروءة فقط، وذلك حتى لا تصبح الأخلاق نسبية إذا ما تركت خاضعة لما هو سائد فى كل مجتمع على حدة (٢).

ب) الاستعانة بالشرع الإلهى؛ لأنه المصدر المعصوم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (٣).

ج) العمل على توفير القدوة الحسنة؛ لأن الناس مجبولون على حب المحاكاة، يؤكد ذلك أن الإنسان إذا جالس الفساق مال طبعه إلى الفسق، والعكس بالعكس سواء بسواء(٤).

د) تدريب الصبيان على ممارسة الأفعال الحسنة؛ لأن هذا يساعد على ترسيخ الفضائل فى نفوسهم، وذلك لما ثبت فى العلوم الحكمية من أن كثرة الأفعال توجب حصول الملكات الراسخة(٥).

ﻫ) التدريب على ممارسة صناعة النظر والاستدلال، وذلك لأن كل من كانت ممارسته لهذه الصناعة أكثر كان وقوفه على الحق أسهل،وتمسكه بالأخلاق الفاضلة أشد(٦).

و) الأخذ بأيدى الآخرين إلى الكمال الأخلاقى من خلال التعليم والترغيب والترهيب والوعظ والتذكير والتعامل معهم بمقتضى قوله تعالى: ﴿ ادفع بالتى هى أحسن ﴾ [سورة فصلت، الآية ٣٥]؛ لأن الصبر على سوء أخلاقهم مرة بعد أخرى وعدم مقابلة سفاهتهم بالغضب أو إضرارهم بالإيذاء والإيحاش يؤدى إلى استحيائهم من الأخلاق المذمومة، وإقلاعهم عن الأفعال القبيحة(٧).

(١) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ١ ص ٢٢٥ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١١ ص ١١٢.
(٣) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ١ ص ٢٣٤.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٥٤.
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٥٤.
(٦) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٩ ص ٣٨ وما بعدها.
(٧) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٧ ص ١١١.

ز) بيان جدوى العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة، وذلك لأن اعتقاد المرء بأن مذهبا ما يفيده رئاسة فى الدنيا وتفوقا على الأقران يوجب ميل قلبه إلى العقائد والأخلاق التى يقضى بها هذا المذهب(١).

والحق أن ما جاء به الرازى هنا يتفق مع الفكر الإسلامى الصحيح، وذلك لأن الإسلام أكد دور الجماعة فى الإلزام الأخلاقى،فألزمها بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لتكوين رأى عام فاضل تتمثل فيه سلطة الجماعة، وجعلها مسئولة عن حماية نفسها من فساد الأفراد الخارجين عن هذه السلطة، ومسئولة - أيضا - عن تقويمهم وإصلاحهم، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٤]، وقال: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١١].

وقد حذر الإسلام من التوانى فى محاربة الفساد لأن خطره لا يقتصر على أصحابه وإنما يتعداهم إلى الجماعة بأسرها، قال تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ [سورة الأنفال، الآية٢٥].

ولكى تكون سلطة الجماعة مصدرا لإلزام أخلاقى فعال عمل الإسلام على استثارة وتهذيب الغرائز بحيث تحقق الهدف المقصود، فغريزة حب الظهور - مثلا - حولها الإسلام إلى الكرم والسخاء والمبادرة إلى الإنفاق فى سبيل الله، وذلك من خلال الترغيب فى إخلاص العمل لوجه الحق ونتائجه، والتحذير من الرياء وعواقبه، قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾[سورة لقمان، الآية ١٨]، وقال: ﴿ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى ۞أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى ﴾[سورة العلق، الآيتان ٦-٧]، وقال: ﴿ لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ العَذَابِ ﴾[سورة آل عمران، الآية ١٨٨]، وقال: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۞ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنفَقُوا مَناً وَلاَ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ۞ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ۞ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأَذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْداً لاَّ يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي القَوْمَ الكَافِرِينَ ۞

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٣٨.

وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [سورة البقرة الآيات ٢٦١ - ٢٦٥].

وإذا كان الإسلام قد أكد سلطة الجماعة ودورها فى الإلزام الأخلاقى فإنه بين أن السلوك الذى يتم بدافع الإيمان بالله - تعالى - أكثر قيمة من السلوك الذى يتم تحت سلطة الجماعة .

وعلى أية حال فإن إعطاء سلطة الإلزام للجماعة ضرورى لأن هناك من الناس من يكون وازعهم الإيمانى ضعيفا فلا يخافون من الله خوفهم من الناس، قال تعالى: ﴿ يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلاَ يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لاَ يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ﴾ [سورة النساء، الآية ١٠٨].

فإذا قامت الجماعة بتشجيع الخير ومناصرة الفضيلة، وقاومت الشر وناهضت الرذيلة انتشر الخير وعمت الفضيلة، واختفى المنكر وقلت الرذيلة، وإذا وقع شيء منها لا يكون معلنا ظاهرا .

أما إذا تركت الأمة الشر يطل برأسه دون ردع أغرى ذلك بالإقبال عليه، وصارت الأمة كلها آثمة، قال تعالى: ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ۞ كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾[سورة المائدة، الآيتان ٧٨-٧٩].

٩) وازع السلطان:

من الناس طائفة لا عقل لهم ولا ضمير عندهم، ولا يبالون بالترغيب والترهيب، ولا يكترثون بالرأى العام، ولا يحترمون القيم، ولا يسعون إلا لإرضاء شهواتهم، ولا يؤثرون سوى منافعهم ولو تعارضت مع المصلحة العامة، ومن هنا كان لابد لهؤلاء من وازع أقوى من كل ما سبق وهو وازع السلطان .

وقد أوضح الرازى فى تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ﴾[سورة البقرة، الآية ٢٥١] أنه لا يمكن دفع الناس عن الهرج والمرج وإثارة الفتن إلا بالأنبياء عليهم السلام، ثم بالأئمة والملوك الذابين عن شرائعهم . يقول الرازى فى تقرير ذلك: " إن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده، لأنه ما لم يخبز هذا لذاك، ولا يطحن ذاك لهذا، ولا يبنى هذا لذاك، ولا ينسج ذاك لهذا، لا تتم مصلحة الإنسان الواحد، ولا تتم إلا عند اجتماع جمع فى موضوع واحد، فلهذا قيل: الإنسان مدنى بالطبع، ثم إن الاجتماع يسبب المنازعة المفضية إلى المخاصمة أولا والمقاتلة ثانيا، فلابد فى الحكمة الإلهية من وضع شريعة بين الخلق لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات، فالأنبياء - عليهم السلام - الذين أوتوا - من عند الله - بهذه الشرائع هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب

شريعتهم الآفات عن الخلق، فإن الخلق ما داموا يبقون متمسكين بالشرائع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع، فالملوك والأئمة متى كانوا متمسكين بهذه الشرائع كانت الفتن زائلة، والمصالح حاصلة . . واعلم أنه كما لابد فى قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذا لابد من تنفيذ الشريعة من الملك، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: (الإسلام والسلطان أخوان توءمان)[1] . . ولهذا يدفع الله - تعالى - عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم"[2].

فنصب السلطان – إذن - ضرورى لدفع أنواع من المضار لا تندفع إلا بنصبه، ومما يؤكد ذلك أنا نرى أن البلد إذا حصل فيه رئيس عادل قاهر مهيب سائس يأمرهم بالأفعال الجميلة وينهاهم عن القبائح كان حال البلد فى البعد عن التشويش والفساد والقرب من الانتظام والصلاح أتم مما إذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس[3] .

ومهمة السلطان أن يحول المثل الأخلاقية إلى ممارسات واقعية من خلال الاستعانة بالأعوان الصالحين الأكفاء،وأن يعمل على إقامة الفرائض والواجبات، وأن يمنع وقوع المحرمات وبخاصة الكبائر مثل: الربا والغصب والسرقة وظلم الأقوياء للضعفاء، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [سورة الحج، الآية ٤١] [4].

وينبغى على الحاكم أن ينفذ العقوبات التى أمر الشارع بتنفيذها كقطع يد السارق وجلد السكران والزانى غير المحصن، ورجم الزانى المحصن، وصلب قطاع الطرق أو تقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو نفيهم من الأرض، وذلك حتى تختفى الرذيلة، وترتفع رايات الفضيلة، ويصبح المجتمع صالحا يمارس الفضلاء فيه أعمال البر وهم آمنون مطمئنون من أذى الأشرار والمجرمين.

ويجب على الحاكم – أيضا - ألا تأخذه رأفة بالعابثين؛ لأن الحكمة تقتضى معاقبتهم بالحزم والقوة دون هوادة أو شفقة، حيث إن المصلحة فى تطبيق العقوبات القاسية مضاعفة، فهى تحمى المجتمع من شر المجرم الذى نزلت به، وتردع - أيضا - الذين يفكرون فى ارتكاب الجرائم، فيرجعون ويعودون إلى رشدهم، وبهذا تكون العقوبات التى ينزلها السلطان بالأشرار دافعة لأمثال هذه الطائفة من الناس إلى الالتزام بالقيم والفضائل وعدم الخروج عنها[5].

(١) هذا الحديث ورد ذكره فى كنز العمال تحت رقم ١٤٦١٣.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٦ ص ١٦٢ .
(٣) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ٢ ص ٢٥٦، ومعالم أصول الدين ص ١٣٤، والمحصل ص ٢٤٠.
(٤) انظر د/ يوسف القرضاوى، دور القيم والأخلاق فى الاقتصاد الإسلامى ص ٤١٨ وما بعدها.
(٥) انظر د/ عبد المقصود عبد الغنى، الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص ١٢٤.

أما الرعية فينبغى عليها أن تطيع الحاكم لأن مخالفته والخروج عن طاعته يوقع الهرج والمرج والاضطرابات والتشويش ويؤدى - فى نهاية الأمر - إلى الخراب والدمار فى الممتلكات من جهة، وفناء الخلق من جهة أخرى، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾[سورة النساء، الآية ٥٩] [١].

ولا يقال: إن الحاكم قد يكون ممن تملكهم الشهوات، وقد يكون فى خفى أمره رئيس السارقين، وفى جلى حاله قائد الناهبين، وأعوانه آلات يستعملها فى الجور، وأدوات يستعين بها على الشر والفساد، فأى وازع يأخذ على أيدى أصحاب السلطة ويمنعهم من مطاوعة شهواتهم المتسلطة على عقولهم، وأى غوث ينقذ ضعفاء الرعية من شرهم ؟ وذلك لأن الخروج على أولى الأمر يؤدى إلى فتنة أشد من غيهم وفسادهم، ومن المعلوم لذوى الألباب أن ارتكاب أخف الضررين لاتقاء أشدهما واجب، ومعنى هذا أنه يجب طاعة ولى الأمر وعدم الخروج عليه وإن كان فاسقا .

ومهما يكن من أمر فإنه يجب على ولى الأمر رعاية حال رعيته ولا يجب على الرعية خدمته، قال صلى الله عليه وسلم:" كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته . . "[٢] الحديث.

ويؤكد الرازى أن الملك لا يحسن ولا يكمل إلا مع الإحسان والرحمة، ولا يكون الملك ملكا حقا إلا إذا كان عادلا، وإذا كان عادلا حصل على بركة عدله الخير والراحة فى العالم، وإن كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم[٣] .

ويسوق الرازى فى مقالاته بعض النصائح للحاكم فى عبارات موجزة فيقول: " تاج الملك عفوه، وحسن الملك إنصافه، وسلاحه كفايته، وماله رعايته . الرشوة تشين العمال وتفسد الأعمال . من اعتمد على دولته قصر فى حيلته، ومن اعتمد على حيلته استظهر لدولته. الشركة فى الملك تؤدى إلى اضطرابه . ظلم العمال ظلمة الأعمال"[٤].

وهكذا يتضح بعد عرض مصادر الإلزام الخلقى عند الرازى أنه لم يجعل مصدر الإلزام واحدا وإنما جعله متعددا مراعاة لاختلاف الطبائع البشرية وتباين الاستعدادات الإنسانية، وهذا صحيح، لأن

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٩٤.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ١٩٣.
والحديث المذكور متفق عليه، وقد ورد ذكره فى "اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان" تحت رقم ١١٩٩.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٩٤.
(٤) الرازى، المقالات، المعروفة بمقالات الإمام فخر الدين الرازى (٤ - أ).

من الناس من يخضعون حياتهم لما يمليه العقل عليهم، وهؤلاء هم الذين سماهم القرآن بأولى الألباب أو أولى الأبصار، ومنهم من تسيطر عليهم الحاسة الخلقية فتدفعهم إلى الخير وتزجرهم عن الشر، ومنهم من تسيطر عليهم أهواؤهم فيخلدون إلى الأرض ويتبعون أهواءهم، ومنهم من تستعبدهم شهواتهم فيتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام، ومنهم من يخشون الناس أشد من خشيتهم لله ولا يترجرون إلا مخافة افتضاح أمرهم أمام الخلائق، ومنهم من لا يرتدعون إلا مخافة عقاب السلطان، ومنهم من لا يعملون إلا رغبة فى المنفعة ورهبة من الألم.

فالرازى - إذن - يدرك الفروق الفردية بين الناس، ويعلم أن ما يصلح أن يكون مصدرا للإلزام الخلقى عند طائفة قد لا يصلح بالنسبة لطائفة أخرى، ومن ثم جاءت نظرته فى هذه القضية معبرة عن فهم دقيق يتعامل مع الواقع الإنسانى من جهة، ويهدف إلى ترقيته عن طريق المبادئ الأخلاقية من جهة أخرى .

وعلى الرغم من تعدد مصادر الإلزام الخلقى عند الرازى إلا إنه يرى أنها ترجع فى نهاية الأمر إلى مصدر واحد هو الله سبحانه وتعالى . فالعقل رغم قدرته على التحسين والتقبيح بصفة عامة فإن هناك أمورا مشتبهات يعجز عن الحكم عليها بالحسن أو القبح، ومن هنا كان لابد - فى رأيه - من الرجوع إلى النقل، ثم إن النقل بدوره لا يمكن فهمه إلا بالعقل، وبالتالى لا يجوز الطعن فى العقل لأن الطعن فيه هو - فى الحقيقة - طعن فى العقل والنقل معا . ومع ذلك ينبغى النظر إلى العقل على أنه منحة إلهية منحها الله - تعالى - للإنسان ليؤمن به وليفهم التكاليف الموجهة إليه عن طريق النقل، وإذا كان النقل قد نص على وسائل الإلزام الأخرى التى سبق ذكرها فقد ثبت أن مصادر الإلزام وإن بدت متعددة إلا إنها تعود فى جوهرها إلى مصدر واحد هو الله سبحانه وتعالى.

مجالات الإلزام الأخلاقى ودرجاته:

إن مجالات الإلزام الأخلاقى هى مجالات الخير كله؛ لأن الإنسان ملزم بعمل الخير وتجنب الشر فى كل وقت وفى كل مكان .غير أن الخيرات كثيرة ولا يستطيع الإنسان عمل الخيرات كلها طولا وعرضا، إذ إن قدرته محدودة وحياته - أيضا - محدودة، فلابد - إذن - من أن تكون هناك درجات فى الإلزام ومراتب فى الأعمال الأخلاقية حتى لا يقف الإنسان موقف الحيرة فى فعل بعضها وترك بعضها الآخر، وخاصة إذا أدى فعل بعضها إلى ترك بعضها الآخر . لذا رتب الإسلام الأعمال الأخلاقية من حيث درجة الإلزام فجعل بعضها فرض عين، وبعضها فرض كفاية، وبعضها واجب، وبعضها سنة مؤكدة، وبعضها سنة غير مؤكدة، وبعضها نوافل، وبعضها كماليات، كما رتب المحرمات أو الشرور

وقسمها إلى كبائر، وصغائر، ومكروهات، وخلاف الأولى . وقسمها من جهة أخرى من حيث الواجبات المحدودة وغير المحدودة، والمؤقتة وغير المؤقتة، وحدد مسافة بين الخير والشر لا هى خير و لا هى شر، وهى المباحات التى يتصل أحد طرفيها بالخير والآخر بالشر، وأمر الناس بالاتجاه نحو الخير والابتعاد عن الشر؛ لأن الذى يرتع حول حدود الشر يوشك أن يقع فيه،[1] قال صلى الله عليه وسلم: "الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع فى الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله فى أرضه محارمه "[2]، وقال: " دع ما يريبك إلى مالا يريبك "[3].

وإذا كان الإسلام قد رتب الأعمال الأخلاقية من حيث لزومها ودعا الناس إلى التنافس فيها فإنه قد اشترط عدم الإفراط فى أى مجال من مجالات الخير، لا لأن الإفراط مذموم فحسب ولكن لأنه يؤدى - أيضا - إلى إهمال بعض الواجبات فى مجالات أخرى، ولهذا فإن الإسلام لا يرضى للمسلم أن ينقطع فى المسجد للعبادة ويترِكِ العمل والسعى وراء رزقه، ويعيش عالة على غيره، ولا يرضى للمسلم - أيضا - أن يقوم الليل كله، أو يصوم الدهر كله، أو يعرض عن الزواج، وهذا يتضح من موقف الرسول - صلى الله عليه وسلم - من الثلاثة الذين عزم أحدهم على مواصلة الصلاة وقيام الليل كله، و الثانى على مواصلة الصيام، والثالث على عدم الزواج، فقد رفض الرسول - صلى الله عليه وسلم - ذلك وقال:" أما والله إنى لأخشاكم لله، وأتقاكم له، لكنى أصوم وأفطر، وأصلى وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتى فليس منى "[4].

خصائص الإلزام الأخلاقى:

يمتاز الإلزام الأخلاقى فى الإسلام - كما عبر عنه الرازى - بعدد من الخصائص الهامة، وأبرزها:

١)الإلزام بقدر الاستطاعة:

راعى الإسلام استطاعة الإنسان فى إلزامه بالقوانين الأخلاقية فلم يكلفه فوق طاقته، قال تعالى: ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَهَا ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦]، وقال: ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾[سورة التغابن، الآية ١٦]، وهذا المبدأ تقتضيه الأخلاق السليمة كما تقتضيه العدالة الإلهية أيضا، وذلك لأن تكليف الإنسان مالا يطيق يجعل الأخلاق غير صالحة للتطبيق من ناحية، كما يتنافى مع العدالة من ناحية

(١) انظر مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ص ٢٢٣.
(٢) صحيح البخارى ١: ٢٠.
(٣) فتح البارى ٤: ٢٩٣، والترمذى ٨: ٢٥ .
(٤) المنذرى، الترغيب والترهيب ٣: ٤٣، والطبرانى، المعجم الصغير ٩: ١١.

أخرى، ولهذا وصف الله - تعالى - نفسه بالعدل ونفى عن نفسه الظلم فقال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [سورة النساء، الآية ٤٠]، وقال: ﴿ إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمـون ﴾ [سورة يونس، الآية ٤٤]، وقال: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴾ [سورة الأنعام، الآية ١١٥].

٢)سهولة التطبيق:

ليست الأخلاق الإسلامية متوافقة مع قدرات الناس فحسب، بل إنها أسهل مما يطيقون، قال تعالى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٨٤]، وقال: ﴿ رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦] . فالله - سبحانه وتعالى - لم يعف خلقه مما لا يطيقونه فقط، وإنما أعفاهم - أيضا - مما يطيقونه بشق الأنفس؛ لأنه لم يرد لهم إلا الهداية وتيسير السبل أمامهم للوصول إلى حياة سعيدة، قال تعالى: ﴿ وما جعل عليكم فى الدين من حرج ﴾[سورة الحج، الآية ٧٨]، وقال: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٨٥].

إن حكمة الله البالغة اقتضت وضع النظام الأخلاقى قابلا للتطبيق بسهولة ويسر، لأن دوام أى نظام ونجاحه فى الحياة الواقعية يتطلبان عدم استنفاد الطاقة البشرية والوصول بالإنسان إلى حد الإرهاق، ولهذا لم ينزل الله رسالاته إلى خلقه بحيث تكون سهلة التطبيق فحسب، وإنما أنزلها - أيضا - رحمة بهم، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾[سورة الأنبياء، الآية ١٠٧]، وقال: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (١٥٦) الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [سورة الأعراف، الآيتان ١٥٦-١٥٧].

٣)مراعاة الحالات الاستثنائية:

وتظهر هذه المراعاة فى تخفيف الإسلام عن المكلفين بعض التكاليف أو إعفائهم منها فى بعض الظروف والحالات المحرجة الطارئة، فنرى - مثلا - أنه خفف عن المريض والمسافر فى الصيام وأباح لهما الفطر فى نهار رمضان، كما أباح للمريض أن يصلى قاعدا، وأعفاه من الجهاد، قال تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ [سورة الفتح، الآية ٧] وأباح للمسافر قصر الصلاة وجمعها، وأباح للمضطر أن يأكل من مال غيره، وأن يأكل الميتة، وسمح للمسلم النطق بكلمة الكفر إذا أكره عليها، ولا يضر ذلك إذا بقى قلبه مطمئنا بالإيمان، قال تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ

عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [سورة النحل، الآية ١٠٦] كما أباح الإسلام الكذب فى بعض الحالات الضرورية، قال صلى الله عليه وسلم: " الكذب كله على ابن آدم إلا فى ثلاث خصال: رجل كذب على امرأته ليرضيها، ورجل كذب فى الحرب فإن الحرب خدعة، ورجل كذب بين المسلمين ليصلح بينهما "(١) .

وليس فى هذا تعارض مع الأحاديث التى تنهى عن الكذب، لأن الكذب فى الأمور الثلاثة التى أشار إليها الرسول – صلى الله عليه وسلم – ليس فيه قصد إلى تزييف الحقيقة ولا يؤدى إلى ضرر وإنما يؤدى إلى خير، فكذب الرجل على زوجته فى الأمور التى يمكن تحقيقها عندما تتيسر الظروف المناسبة يؤدى إلى التودد إليها وإرضائها وقد ينقذ حياة الزوجين من الخلاف المفضى إلى الطلاق، والكذب فى الحرب يؤدى إلى إنقاذ صاحبه وإنقاذ الجيش كله، والكذب فى الإصلاح بين المتنازعين يؤدى إلى تأليف القلوب وإزالة الضغائن . ومع هذا كله يعد الكذب فى هذه الحالات رخصة وليس عزيمة، أى أنه يباح فى حالات الضرورة الملحة لدفع ضرر جسيم بضرر خفيف .

فالإسلام – إذن – لم يتشدد فى تطبيق القواعد الأخلاقية كما فعل كانط، و لم يجعل الغاية هى الأساس الوحيد الذى يبرر الوسيلة أيا كانت كما فعل أصحاب مذهب المنفعة، ولكنه حاول التوفيق بين الوسيلة والغاية بقدر الإمكان، و لم ينظر إلى الغاية على أنها تبرر الوسيلة إلا فى حالات استثنائية هى حالات الضرورة، قال تعالى: ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٧٣]، وقال: ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٣]، وقال: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ [سورة الأنعام، الآية ١١٩] .

وينبغى ألا يفهم من ذلك أن الاستثناء يسقط حرمة المحظورات، لأن النصوص القرآنية لا تدل على ذلك وإنما تدل على أن الله – تعالى – وعد بأنه لن يؤاخذ على ارتكابها حال الضرورة .

يضاف إلى ذلك أن نفى الجناح عن التمسك بالرخصة لا يعنى التشجيع عليها، فإن الأخذ بالعزيمة يعد أفضل فى كثير من الأحيان(٢).

وعلى أية حال فإن الإسلام فى هذه الاستثناءات قد راعى الفروق الفردية بين الناس فى مختلف الظروف، وطالب كل إنسان بالعمل حسب استطاعته ومعرفته بمدى اضطراره إلى الإقدام على الرخصة، قال تعالى: ﴿ بل الإنسان على نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيرة ﴾ [سورة القيامة، الآيتان ١٤ – ١٥] .

---

(١) أحمد، المسند حديث رقم ٢٦٢٨٩، وهو حديث حسن صحيح.

(٢) وهذا يعنى أن الأخذ بالرخصة قد يكون أفضل فى بعض الأحيان، فالمحافظة على النفس – مثلا – أغلى من المحافظة على المال، وليس من الأفضل إضاعة النفس فى سبيل الحفاظ على مال الغير، فإذا تعرض الإنسان للهلاك إذا لم يسرق ولم يأكل من مال الغير فلاشك أن تعديه على حرمة المال أفضل من تعديه على حرمة النفس، ولهذا قال الأصوليون: ارتكاب أهون الشرين أولى إذا كان لا مناص من ارتكاب أحدهما.

ولهذا يجب على المرء أن يجعل ظاهره موافقا لباطنه، وأن يقدر الضرورات بقدرها، ولا يرتكب المحرمات لمجرد بعض الصعوبات غير الملجئة التي يستشعرها إزاء القيام ببعض الأعمال الأخلاقية .

٤) قوة الإلزام:

يشكل الإلزام الأخلاقي في الإسلام - كما عبر عنه الرازي - أقوى سلطة إلزامية على الإطلاق، وذلك يرجع إلى عدد من الأمور:

أولها: أنه لم يعتمد على الوسائل الخارجية فقط مثل: الوحي وسلطة الجماعة ووازع السلطان، كما لم يعتمد على الوسائل الداخلية فقط مثل: الضمير والعقل والبغض والمحبة .. إلخ وإنما اعتمد على هذه الوسائل مجتمعة .

وثانيها: أنه لا يتعارض مع الطبيعة البشرية وإنما يوافقها ويسعى دائما إلى تهذيبها وتوجيهها الوجهة الصحيحة .

وثالثها: أنه يراعي الفروق الفردية بين الناس، فما يصلح لطائفة قد لا يصلح لأخرى، ومن ثم جاء الإسلام بمنهج متكامل في الإلزام الأخلاقي يتميز بتعدد العناصر التي يعتمد عليها بحيث يتناسب كل منها مع طائفة من البشر .

ورابعها: أنه يراعي الحالات الاستثنائية ويحدد المنهج الأمثل للتعامل معها، وذلك بلا شك مصدر هام من مصادر القوة التي يتميز بها .

وخامسها: أنه يتسم بالوضوح الذي يساعد على الالتزام . ويتجلى ذلك في بيان درجات الإلزام بحسب اختلاف درجات القيم الأخلاقية، وبيان ضرورة وجدوى الالتزام بما هو أكثر أهمية .

وسادسها: أنه وعد بالثواب الجزيل للمتمسك بالقيم الأخلاقية والعقاب الشديد للمنحرف والمستهتر .

*** *** *** *** *** ***

وبعد تقرير مبدأ الإلزام والالتزام الأخلاقي، والتعريف بمصادر الإلزام ومجالاته ودرجاته وخصائصه في فلسفة الرازي الخلقية، يحسن عرض آراء الرازي في المسئولية والجزاء، لأنهما نتيجتان طبيعيتان للإلزام والالتزام، وتاليان لهما من حيث الوجود، وهو ما تم تخصيص الفصل التالي له.

الفصل الرابع
المسئولية والجزاء

تعد هاتان المسألتان من الأسس الضرورية لقيام النظام الأخلاقى، لأن تطبيق المبادئ الأخلاقية يتوقف إلى حد كبير على شعور الأفراد بالمسئولية وما يترتب عليها من الثواب والعقاب.

فالمسئولية الأخلاقية تنشأ من تشريف الإنسان بخلافة الله فى الأرض وتكليفه بعمارتها، حيث اقتضت إرادة الله أن يكون الإنسان ذا طبيعة مزدوجة : قبضة من طين الأرض، ونفخة من روح الله كما جاء فى قوله تعالى : ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن طِينٍ ۞فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ [سورة ص، الآيتان ٧١-٧٢]، ومن هذا الازدواج تنشأ المسئولية لتوازن بين هذين العنصرين فى طبيعة الإنسان .

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يمكن القول بأن مسئولية الإنسان ملازمة لوجوده حتى وهو فى عالم الذر قبل خروجه إلى هذا العالم، قال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٧٢].

ومما يؤكد مسئولية الإنسان – أيضا – قبل هبوطه إلى العالم السفلى قوله تعالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٧٢].

ويحتج الرازى – أيضا – على حصول المسئولية والتكليف بقوله تعالى : ﴿ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٥٤]، ويؤكد أن الفطرة الإنسانية شاهدة على ذلك، فالصبى – مثلا – إذا لطمه شخص على وجهه ينادى ويصيح قائلا : لم ضربنى ذلك الضارب ؟ وهذا يدل على أن فطرته شهدت بأن الأفعال الإنسانية داخلة تحت الأمر والنهى ومندرجة تحت التكليف، وأن الإنسان ما خلق حتى يفعل أى فعل شاء واشتهى(١).

ويرى الرازى أن حصول المسئولية لازم لوجود العقل والضمير والحرية، لأن العقل والضمير يمنحان الإنسان القدرة على التمييز بين الحسن والقبيح من الأفعال، ولأن الحرية تمنحه القدرة على الاختيار وعلى المفاضلة بين الأفعال وعلى الاتجاه نحو أحدها، كما تمنحه الشعور بقيمته وأهليته لتحمل نتائج أفعاله .

وكما أن حصول المسئولية مرتبط بوجود العقل والبصيرة والحرية فإنه مرتبط – أيضا– بطبيعة الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا، فالإنسان فى حاجة إلى المجتمع لتطوير شخصيته ولقضاء مصالحه، ومن

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٧٢ وما بعدها .

ثم فهو ملزم بتحمل مسئوليته تجاه الآخرين وإلا لما جاز له أن ينتظر من الآخرين أن يتحملوا تجاهه أية مسئولية [1]، فإذا لم يعدل الإنسان – مثلا – فى حق الآخرين لا يجوز له أن يطالبهم بالتزام العدل فى حقه، وإذا قصر الإنسان فى التزاماته الخلقية نحو الآخرين فإنه يحكم على نفسه بالعزلة المؤلمة، لأنه لا يمكنه أن يحيا حياة سليمة دون اللجوء إلى الآخرين لقضاء مصالحه،ولأن الآخرين لن يتركوه دون عقاب ؛ لأن مخالفته للقواعد الأخلاقية تضر بمصالحهم.

فالمسئولية – إذن – تعنى – فى رأى الرازى – تحمل الإنسان نتيجة التزاماته وقراراته واختياراته العملية من الناحيتين الإيجابية والسلبية أمام الله – تعالى – فى الدرجة الأولى، وأمام ضميره فى الدرجة الثانية، وأمام المجتمع فى الدرجة الثالثة .

وفهم الرازى للمسئولية على هذا النحو اقتضى منه الرد على منكرى التكاليف الذين احتجوا على قولهم بعدد من الوجوه :

أولها : أن التكليف إما أن يتوجه إلى العبد حال استواء داعييه إلى الفعل والترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر، والأول محال ؛ لأنه فى حال الاستواء يمتنع الترجيح، ومعلوم أن التكليف حال امتناع الترجيح تكليف بالمحال، والثانى محال ؛ لأنه فى حال الرجحان يكون الراجح واجب الوقوع والمرجوح ممتنع الوقوع، والتكليف بإيقاع ما يكون واجب الوقوع عبث، وبإيقاع ما هو ممتنع الوقوع تكليف بما لا يطاق.

وثانيها : أن كل ما علم الله وقوعه واجب الوقوع، فيكون التكليف به عبثا، وكل ما علم الله – تعالى – عدمه كان ممتنع الوقوع، فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق .

وثالثها : أن سؤال العبد إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة، فإن كان لفائدة فتلك الفائدة إن عادت إلى الله – تعالى – كان محتاجا وهو محال، وإن عادت إلى العبد فهو محال ؛ لأن سؤاله لما كان سببا لتوجيه العقاب عليه لم يكن هذا نفعا عائدا إلى العبد بل ضررًا عائدا إليه، وإن لم يكن فى السؤال فائدة كان عبثا وهو غير جائز على الحكيم، بل كان إضرارا وهو غير جائز على الرحيم.

وقد جاء جواب الرازى عن هذه الوجوه فى نقطتين:

الأولى : أن غرض نفاة التكليف من إيراد هذه الشبهات أن يلزمونا بنفى التكليف، فكأنهم يكلفوننا بنفى التكليف، وهو متناقض.

والثانية : أن مدار كلامهم فى هذه الشبهات على حرف واحد، وهو أن التكاليف كلها تكاليف بما لا يطاق، فلا يجوز من الحكيم أن يوجبها على العباد فيرجع حاصل هذه الشبهات إلى أنه

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٧ ص ٧٢، وشرح الإشارات جـ ٢ ص ١٦ .

يقال له تعالى : لم كلفت عبادك ؟ وهو ممنوع لقوله تعالى : ﴿ لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [سورة الأنبياء، الآية ٢٣] [1].

والحق أن الرازى وإن كان محقا إلا إن جوابه جاء ضعيفا، لأن الوجه الأول منه جاء شكليا، والثانى جاء مبنيا على التسليم للخصم بصحة القول بأن التكاليف كلها تكاليف بما لا يطاق فى حين أن الرازى نفسه لا يسلم بهذا ؛ لأنه استقر – فى نهاية الأمر – على القول بأن الأفعال الصادرة عن الإنسان أفعال اختيارية . وقد سبق عرض آرائه فى هذه المسألة بالتفصيل ، وليس فى الإعادة إفادة .

وعلى أية حال فإن المسئولية تعتمد على أساس هام لا تتحقق بدونه، وهذا الأساس هو أهلية المرء وصلاحيته لتحمل نتائج أفعاله وآثارها، وهذه الأهلية لا تتحقق فى المرء إلا بشروط :

(أ) أن يكون عاقلا وعالما بالمسئولية وأبعادها ؛ لأنه لا معنى لجعله مسئولا عن تصرفاته إذا لم يكن واعيا بنفسه ومقاصده من أفعاله وما يترتب عليها من آثار . ولهذا جعل الإسلام العاقل الواعى بما يفعل مسئولا عن تصرفاته دون غيره، قال تعالى : ﴿ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦]، وقال : ﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٥]، وقال صلى الله عليه وسلم : " رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ عَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنْ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبُرَ وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ أَوْ يُفِيقَ " [2].

(ب) أن يكون حرا مختارا، فالمضطر سواء كان اضطراره لظروف طبيعية حتمية، أو لسلطة قاهرة لا يكون مسئولا، قال تعالى : ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٧٣]، وقال : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ [سورة الأنعام، الآية ١١٩].

(ج) أن يكون قادرا مستطيعا، لأن الفعل لا يتم إلا بالقدرة والإرادة معا، وأى فقدان لأى منهما يفضى إلى فقدان الأهلية، قال تعالى : ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦]، وقال : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [سورة التغابن، الآية ١٦].

وهذه الشروط كلها أساس للمسئولية، لأنها تجعل الشخص أهلا لتحمل نتائج أفعاله، وإذا انتفى واحد منها انتفت أهلية الشخص وسقطت عنه المسئولية .

ومن الواضح أن هذه المسئولية خاصة بالإنسان وحده لأنه هو الذى توفرت لديه دون غيره شروط الأهلية لها، قال تعالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٧٠]، وقال :

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٢ ص ١٣٥ وما بعدها، و جـ ١٤ ص ١٠٢ وما بعدها .
(٢) سنن النسائى، كتاب الطلاق حديث رقم ٣٣٧٨، وسنن ابن ماجة، كتاب الطلاق حديث رقم ٢٠٣١.

﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ [سورة القيامة، الآية ٣٦]، وقال: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۞ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [سورة الحجر، الآية ٩٢-٩٣]، وقال : ﴿ وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ١٣] .

أنواع المسئولية :

تتنوع المسئولية إلى عدة أنواع، أهمها :

(أ) المسئولية الدينية : وهى التزام المرء بأوامر الدين ونواهيه، وقبوله لما يترتب على مخالفتها بحيث يكون ملتزما بما ينتج عن هذه المخالفة من جزاءات محددة وعقوبات مقررة .

(ب) المسئولية الاجتماعية : وهى التزام المرء بقوانين المجتمع الذى يعيش فيه، وبتقاليده ونظمه، سواء كانت وضعية أو أدبية، وتقبله لما ينتج عن مخالفته لها من عقوبات شرعها المجتمع للخارجين على نظمه أو تقاليده وآدابه .

(ج) المسئولية الأخلاقية : وهى حالة يكون المرء فيها صالحا للمؤاخذة على أعماله ملزما بتبعاتها المختلفة .

وقد ذكر القرآن هذه الأنواع الثلاثة فى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٥٧] .

ويمكن القول : إن كل مسئولية – بما فى ذلك المسئولية الدينية – يحملنا غيرنا إياها تصبح بمجرد قبولنا لها مسئولية أخلاقية، ولهذا فإن القرآن حين يستحث المؤمنين على الطاعة لا يكتفى بأن يذكرهم بالأمر الإلهى، بل يذكرهم – فى الوقت نفسه – بالعهد الذى قطعوه على أنفسهم بأن يطيعوا هذا الأمر كما فى قوله تعالى : ﴿ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ ﴾ [سورة الحديد، الآية ٨] وقوله : ﴿ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [سورة المائدة، الآية ٧] [1] .

ولا يعنى ذلك توافق أنواع المسئولية السابقة تماما فى الصفات والشروط، فالمسئولية الأخلاقية تمارس على الفور وبطريقة ثابتة، فى حين أن المسئولية الاجتماعية لا تقوم بوظيفتها إلا خلال آجال تتفاوت طولا وقصرا، والمسئولية الدينية لا تظهر واضحة إلا يوم الدين، كذلك تتميز المسئولية الأخلاقية بأن جزاءها يتم داخلنا فى المقام الأول، أما الجزاء الاجتماعى فيلمس مباشرة أجسامنا وأموالنا وحقوقنا المدنية، ولا يؤثر فى ذواتنا إلا من خلال هذه الأشياء الخارجية، وأما المسئولية الدينية فإن جزاءها يلمس النفس والجسم معا بعقوبة شديدة أو بجزاء حسن فى حياة خالدة . يضاف إلى ذلك أن شروط هذه الأنواع ليس لها نفس الامتداد فى التشريع الإسلامى، فالمسئولية الأخلاقية والدينية شخصية محضة، قال

(١) انظر د / محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق فى القرآن ص ١٤١ .

تعالى : ﴿ وَمَن يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِه﴾ [سورة النساء، الآية ١١١]، وقال : ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦]، وقال : ﴿ مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لنَفْسه وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [سورة الإسراء، الآية ١٥]، وقال : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْماً لاَّ يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَده وَلاَ مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِده شَيْئاً ﴾ [سورة لقمان، الآية ٣٣]، وقال : ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى ﴾ [سورة النجم، الآية ٣٩]، أما المسئولية الاجتماعية ففيها نوع من الامتداد والاشتراك، قال تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ [سورة الأنفال، الآية ٢٥] [١] .

وإذا كانت المسئولية الاجتماعية فيها نوع من الامتداد فإن هذا الامتداد لا ينسحب من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة، قال تعالى : ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٣٤] .

مجال المسئولية :

تعد الحياة بأسرها مجالا للمسئولية، كما تعد جميع ألفاظ وحركات وسكنات الإنسان الإرادية بل ونواياه مجالا للمسئولية . ويمكن تقسيم دوائر المسئولية إلى دائرتين كبيرتين :

(أ) دائرة المسئولية الفردية : ولها مجالان : المجال الداخلى والمجال الخارجى .

ويقصد بالمجال الداخلى مسئولية الإرادة والعزم والتصميم، فليس من الضرورى فى الإسلام ظهور العمل المادى ليكون الإنسان مسئولا كما هو الحال فى بعض القوانين، بل إن العزم على فعل شيء كاف لتحمل مسئوليته إن خيرا فخير وإن شرا فشر، قال تعالى : ﴿ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٤] .

وكما أن العزم على فعل شيء يجعل صاحبه مسئولا وإن لم يستطع التنفيذ لمانع خارجى فإن الترك المقصود معتبر – أيضا – فى المسئولية، فإذا ترك الإنسان – مثلا – ارتكاب جرم خوفا من الله – تعالى – وطاعة له أثيب على ذلك، قال صلى الله عليه وسلم : " إن الله – عز وجل – كتب السيئات والحسنات ثم بين ذلك، فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله حسنة كاملة، فإن هم بها وعملها كتبها عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف، ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبها له حسنة كاملة، فإن هو هم بها وعملها كتبها الله سيئة واحدة "[٢] .

(١) انظر د / محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق فى القرآن ص ١٤٦ وما بعدها .
(٢) ابن حجر العسقلانى، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ١١ : ٣٢٣.

وقد وردت نصوص أخرى تؤكد أن الإنسان يؤاخذ على عمل القلب إذا كان عزما وتصميما وإرادة للعمل السيئ، منها قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾ [سورة النور، الآية ١٩]، وقوله : ﴿ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [سورة الحج، الآية ٢٥] .

فالإسلام لم يحرم الفواحش الظاهرة – فقط – وإنما حرم – أيضا – الفواحش الباطنة، قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٣٣] .

والأعمال القلبية السيئة التى يؤاخذ عليها الإنسان لا يقصد بها العزم على فعل الجرائم فحسب بل إن هناك أنواعا كثيرة مثل الحسد والبغض وسوء الظن، قال تعالى : ﴿ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٢]، وقال صلى الله عليه وسلم : " إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تجسسوا ولا تنافسوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا "(١) .

أما المجال الظاهرى للمسئولية فهو السلوك المحسوس سواء كان كلاما أم فعلا شريطة أن يقترن بالقصد والاختيار، قال تعالى : ﴿ لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٢٥]،وقال صلى الله عليه وسلم : " إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى " (٢). ومعنى هذا أن الإنسان لا يكون مسئولا عن سلوكه إذا كان مكرها أو مضطرا، كما لا يكون مسئولا عن السلوك الذى يحصل سهوا أو خطأ، قال تعالى : ﴿ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [سورة النور، الآية ٣٣]، وقال : ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٧٣]، وقال: ﴿ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦] .

وإذا كان لهذه المسئولية مجالان تحدد بهما فإن لها بعدين تقاس بهما وهما البعد المادى والبعد النفسى .

ففى البعد الأول ينظر إلى ما يترتب على السلوك قولا أو فعلا من نتائج وآثار تتبعه أو تنشأ عنه فيما بعد، ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : " من سن فى الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شىء، ومن سن فى الإسلام سنة سيئة فعمل بها كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شىء"(٣)، وقوله أيضا : " من دعا إلى

(١) ابن حجر العسقلانى، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ٥ : ٣٧٥.
(٢) ابن حجر العسقلانى، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ١ : ٩
(٣) الطبرانى، المعجم الكبير ٢ : ٢٥٨ .

هدى كان له من الأجر مثل من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا"[1].

وفى البعد النفسى أو الوجدانى ينظر إلى ما للفعل من قداسة أو بشاعة فى نفوس الناس، والمسئولية هنا تتفاوت بتفاوت حظ الأفعال من القداسة أو البشاعة، فالتضحية بالمال – مثلا – فى سبيل الدين والوطن ليست كالتضحية بالنفس من حيث القداسة، والقتل ليس كالسرقة - مثلا - من حيث البشاعة . ومن ثم كان الجزاء – فى الإسلام – متفاوتا بتفاوت الآثار المادية والنفسية التى تخلفها الأفعال[2] .

(ب) دائرة المسئولية الاجتماعية :

وكما أن المسلم مسئول عن أعماله الباطنية والظاهرية فإنه مسئول – أيضا – عن أعمال الغير فى بعض الأحيان، فالمسلم – مثلا – مطالب بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لأن ترك الفاسقين دون ردع يؤذن بهلاك الجميع، قال تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا منكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٢٥]، وقال : ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ۞ كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٧٨].

ولهذا جعل الرسول – صلى الله عليه وسلم – إزالة المنكر والأخذ على أيدى الفاسقين من الإيمان فقال : " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان "[3] . وإنكار المنكر بالقلب هنا لا يقصد به مجرد السكوت على المنكر بل يقصد به عدم إبداء أية معاملة حسنة للفاسق ومقاطعته فى المعاملة كما فعل الرسول – صلى الله عليه وسلم – مع الثلاثة الذين تخلفوا عن الحرب حتى ضاقت بهم الأرض من هذه المقاطعة وتابوا عما فعلوا حتى نزلت الآية ﴿ وَعَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة التوبة، الآية ١١٨] .

لكن ينبغى التفرقة هنا بين مسئولية الفرد عن عمل غيره ومسئولية صاحب العمل نفسه، فصاحب العمل مسئول عن إضلال غيره بآرائه وتوجيهاته أو سلوكه الفاسد، والآخر مسئول عن اتباعه

(١) سنن ابن ماجه ٢٠٦.
(٢) انظر د/ عبد المقصود عبد الغنى، الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص ١٣٤ وما بعدها، و د/ مقداد يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية ص ٣٤٢ وما بعدها، و د/ على عبد الواحد وافى، المسئولية والجزاء ص ٦٠، ٧٠ .
(٣) صحيح مسلم ٦٩، وسنن الترمذى ٢١٧٣ .

لآراء غيره وتقليده لأفعاله الفاسدة وعدم مقاومته لما يراه من فساد، فالمسئولية – إذن – مزدوجة من حيث إنه أحدث عملا فاسدا ثم أصبح الفاسد سببا – بعمله الفاسد – لعمل الآخرين مثل عمله، ولهذا قال تعالى : ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [سورة النحل، الآية ٢٥] .

وتحمل الإنسان مسئولية سلوك الغير فى هذا الإطار ليس غريبا فى التفكير الأخلاقى، لأن الإنسان ليس مسئولا عن فعل الشر فقط وإنما هو مسئول أيضا عن دفع الشر، والسبب فى ذلك أن هدف الأخلاق هو تحقيق الخير، والخير يتحقق عن طريقين : طريق إحداث الخير وتنميته، وطريق إزالة الشر ووقاية الخير من طغيان الشر عليه[1].

كما ينبغى التفرقة بين مسئولية المسلم عن كفر الكافر ومسئوليته عن فساد المسلم ومجاهرته بالمنكر، فالمسئولية إزاء الكافر مقصورة على الدعوة إلى الإيمان ولا تتعداها إلى الإكراه عليه، قال تعالى : ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة يونس، الآية ٩٩]، وقال : ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٥٦] . أما المسئولية إزاء فساد المسلم والمجتمع الإسلامى فلا تقتصر على مجرد الدعوة والإرشاد وإنما تشمل – أيضا – مقاومة الفساد وتغيير المنكر بالقوة وإجبار المنحرف عن انحرافه إن أمكن ذلك .

سمات المسئولية الخلقية :

تتفق المسئولية الخلقية مع غيرها فى بعض السمات والشروط كالعقل والحرية والمعرفة أو الوعى والقدرة، وتتمتع – فى الوقت نفسه – بعدد من الخصائص التى تميزها عن غيرها، أهمها :

(أ) أنها تتضمن قواعد توضح للناس ما فى تصرفاتهم من خير أو شر وبدون هذه القواعد لا يوجد مبرر لهذه المسئولية، وهذه القواعد تقوم على مستويات عامة كالصدق والعدل والأمانة والشجاعة، وتنتهى إلى مستوى أعم وهو الخير الأسمى، وهذه المستويات العامة غايات فى ذاتها، ووسائل للخير الأعظم، وهى أدل على المسئولية الخلقية من غيرها، لأنها تبين طبيعة هذه المسئولية وامتيازها بأن قيمتها فى ذاتها لا فى شىء آخر .

(ب) أنها لا تستمد قوتها من المجتمع ولا من تجارب الإنسان فى الحياة، وإنما تستمد قوتها من القيم الإنسانية ذاتها، فالصدق – مثلا – قيمة خلقية مطلوبة لذاتها رغم أن الكذب قد يكون أسلم وأدعى إلى الأخذ به فى بعض المواقف الاستثنائية، فالمسئولية الخلقية – إذن – لا تستهدف الإصلاح العملى أو الفائدة الاجتماعية بقدر ما تهدف إلى تحقيق القيمة الذاتية للإنسان.

---

(١) انظر د/ مقداد يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية ص ٣٤٦ وما بعدها .

(ج) أنها تتضمن وجوب مغالبة الإنسان لأهوائه ودوافعه التى تتعارض مع القيم الخلقية حتى يسمو بعقله ويرتقى بإنسانيته، وهذا الأمر هو الذى يفسر الصراع الداخلى الذى يحدث فى نفس الفرد عند القيام بفعل خلقى .

(د) أنها تمنح الفرد الشعور بأنه يمثل الإنسانية فى فرديته، وبأنه ذات حية عاقلة مريدة وليس مجرد انعكاس للعقل الجمعى فى تصرفاته، وهذا ما يفسر وجود كبار الشخصيات الخلقية فى تاريخ الإنسانية، ولو كان الأمر مجرد تلقى الفرد لانطباعات العقل الجمعى وتصرفه فى حدودها لخرج أفراد المجتمع جميعا فى صورة قالب واحد، ولما ظهر الأفذاذ الذين كانت مجتمعاتهم تموج بالفساد والانهيار الخلقى العام، ووقف كل منهم وسط الاضطراب الاجتماعى قويا يصده ويقاومه بقوة نفسه وشعوره بأنه يمثل الإنسانية فى سموها .

(هـ) أن جزاءها ليس ماديا فقط ولكنه بالإضافة إلى ذلك جزاء معنوى خفى حتمى سريع لا ينتهى يتمثل فى الرضا أو تأنيب الضمير [1].

هذه هى أهم الخصائص التى تتميز بها المسئولية الخلقية، وهذه الخصائص تجعلنا ننظر إليها على أنها مرحلة أرقى من المسئوليات الأخرى الاجتماعية ؛ لأنها تتسم بالارتفاع عن الواقع الحاضر المادى إلى مثل عليا، والخروج من حدود المجتمعات الصغيرة إلى المجتمع الإنسانى الأكبر.

الشعور بالمسئولية مصدر للجمال الأخلاقى :

مصدر الجمال فى الأخلاق هو أن يشعر الإنسان بالتبعة، وأن يدين نفسه بها لأنه يأبى أن يشين نفسه، ويعتبر الشين غاية ما يخشاه من عقاب .

فالشخصية الإنسانية ترتقى فى الجمال الأخلاقى كلما ارتقت فى الاستعداد للتبعة ومحاسبة النفس على حدود الأخلاق .

وليس للتفاوت فى جمال الأخلاق مقياس أصدق من هذا المقياس، ولا أعم منه فى جميع الحالات وفى جميع المقابلات بين الخصال المحمودة أو بين أصحاب تلك الخصال .

" إن مقاييس التقدم كثيرة يقع فيها الاختلاف والاختلال – فإذا قسنا التقدم بالسعادة فقد تتاح السعادة للحقير ويحرمها العظيم، وإذا قسناه بالغنى فقد يغنى الجاهل ويفتقر العالم، وإذا قسناه بالعلم فقد تعلم الأمم المضمحلة الشائخة وتجهل الأمم الوثيقة الفتية – إلا مقياسا واحدا لا يقع فيه الاختلاف والاختلال وهو مقياس المسئولية واحتمال التبعة، فإنك لا تضاهى بين رجلين أو أمتين إلا وجدت أن الأفضل منهما هو صاحب النصيب الأوفى من المسئولية، وصاحب القدرة الراجحة على النهوض بتبعاته،

---

(١) انظر د/ ماهر كامل، مبادئ الأخلاق ص ٧١ وما بعدها .

والاضطلاع بحقوقه وواجباته، ولا اختلاف فى هذا المقياس كلما قست به الفارق بين الطفل القاصر والرجل الرشيد، أو بين الهمجى والمدنى، أو بين المجنون والعاقل، أو بين الجاهل والعالم، أو بين العبد والسيد، أو بين العاجز والقادر، أو بين كل مفضول وكل فاضل على اختلاف أوجه التفضيل "[1] .

ولهذا فإن القرآن الكريم لم يحث على خصلة إلا كان تقدير جمالها بمقدار نصيبها من الوازع النفسانى، أو بمقدار ما يطلبه الإنسان من نفسه ولا يضطره أحد إلى طلبه .

فالحق الذى يؤديه الإنسان ولا يضطره أحد إليه هو أجمل الحقوق وأكرمها على الله وأخلقها بالفضيلة الإنسانية، قال تعالى : ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً ﴾ [سورة الإنسان، الآية ٨] .

ولا يرجع هذا إلى ضعف صاحب الحق فى الرحمة والإحسان، بل إلى مرجع الفضل كله من النفس الإنسانية : وهو ضبط النفس، وملك زمامها، وعزم الأمور، واتخاذ الوازع منها حينما لا يكون هنالك وازع من غيرها . يؤكد ذلك أن الفضائل المثلى التى يحض عليها القرآن هى الفضائل التى ترفع إلى هذا المصدر وتجرى فى نسقه، وتجمل بمن يروض نفسه على هذا الوازع، فالصبر والصدق والعدل والإحسان والحلم والعفو أمثلة ساقها القرآن للكمال الذى يطلبه لنفسه من يزع نفسه ويختار لها أحسن الخيرة، ويأبى لها أن يهبط بها مكانا دون مكان الجميل الكامل من الخصال والفعال، قال تعالى : ﴿ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الأُمُورِ ﴾ [سورة الشورى، الآية ٤٣]، وقال : ﴿ فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ﴾ [سورة طه، الآية ١٣٠]، وقال : ﴿ وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٨٨]، وقال : ﴿ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٧٧]، وقال : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [سورة النحل، الآية ٩٠]، وقال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة المائدة، الآية ٨].

إن المسلم وغير المسلم يستطيعان أن يقولا معا : إن هذه الصفات الأخلاقية السامية لا ترجع إلى مصدر غير المصدر الإلهى الذى تصدر عنه جميع الأشياء، لأن مناطها الأعلى لم يتعلق بمنفعة المجتمع ولا بقهر القوة ولا بالقانون والسلطان، ولكنه تعلق بما فى الإنسان من حب للجمال وشوق إلى الكمال، وكلاهما نفحة من الخالق يهتدى بها الأحياء عامة فى مدارج الرفعة والارتقاء [2].

---

(١) العقاد، الفلسفة القرآنية ص ٢٤ .
(٢) انظر العقاد، الفلسفة القرآنية ص ٢٤ وما بعدها .

ضرورة تربية الشعور بالمسئولية :

لا شك أن الناس متفاوتون من حيث إحساسهم بالمسئولية ومن حيث تمسكهم بها، فمنهم من يزداد إحساسه بالمسئولية يوما بعد يوم، ويدرك أهميتها ونتائج التمسك بها فى الدنيا والآخرة، ومن ثم يتحراها فى كافة أعماله وسائر أحواله، ومنهم من يكون إحساسه بالمسئولية ضعيفا، ومن ثم يتردد فيها يصيبها تارة ويتركها تارة أخرى، ومنهم من يستخف بالمسئولية ولا يلتزم بالفضيلة إلا خوفا من سلطة الجماعة ووازع السلطان .

وإذا كان الواقع يشهد بأن السلطان القوى للضمير ليس متوفرا على النحو المنشود، وبأن التحمل التام بالمسئولية ليس بالأمر اليسير فقد ثبت أن الإنسان محتاج إلى نوع من التربية منذ صغره لصون هذا الضمير وصون هذه المسئولية .

صحيح أن تهذيب النفس حتى تبلغ درجة تحب فيها الخير وتستعذبه وتكره فيها الشر وتزدريه – يحتاج إلى جهد كبير ومران طويل إلا إنه ضرورى ويستحق ما يبذل فى سبيله لأنه الوسيلة الوحيدة إلى الكمال الإنسانى الموصل إلى السعادة فى الدارين .

المبادئ الأساسية لتربية الشعور بالمسئولية :

لا يكفى لتربية الشعور بالمسئولية الإحساس بأهميتها وضرورتها فقط، ولكن لابد أيضا من معرفة المبادئ الأساسية اللازمة لها والتى يمكن تلخيصها فيما يأتى :

أولا : ضرورة تقدير المسئولية بقدر استطاعة الإنسان، ومراعاة الظروف والحالات الاستثنائية بحسب الزمان والمكان .

ثانيا : الأخذ فى الاعتبار أن المسئولية ليست مقررة أساسا لجعل الإنسان شقيا فى حياته من خلال إثقال كاهله بتكليفات تجعله فى ضيق وحرج، وإنما وضعت بقدر استطاعته لجدارته بحملها ولضرورتها لدوام الحياة الفردية والاجتماعية .

ثالثا : تدريب الأطفال على أنواع مختلفة لحمل المسئولية، وذلك لأن المسئولية لها جوانب متعددة وأبعاد مختلفة من حيث الظاهر والباطن ومن حيث الآثار المادية والنفسية.

رابعا : توعية الأطفال بمصادر المسئولية وتعريفهم بأن المسئولية تتنوع – بحسب مصادرها الأساسية – إلى ثلاثة أنواع هى : المسئولية أمام الله، والمسئولية أمام الضمير، والمسئولية أمام المجتمع .

خامسا : التعريف بأن التربية نفسها داخلة ضمن المسئوليات الفردية، إذ يجب على المرء أن يسعى إلى المربين ليتربى، ويجب على المربى أن يسعى إلى تربية غيره، كما يجب على الحاكم العمل على تربية مجتمعه، وحمل المربين على تربية من يحتاجون إلى التربية .

سادسا : إدخال المفاهيم النظرية عن المسئولية ومجالاتها فى التربية عن طريق التدريبات العملية فى مختلف المراحل التربوية بحسب نمو المدارك العقلية للمتربين .

سابعا : تنمية الشعور بالمسئولية فى نفس المتربى على أساس تميز الإنسان بطبيعته بما يمتلك من القدرة الأخلاقية المتكونة من الحاسة الأخلاقية الطبيعية والحرية الإرادية الأخلاقية(١) .

أما الجزاء فإنه نتيجة طبيعية للمسئولية، وهو أساس أخلاقى ذو أهمية مزدوجة، فهو مهم باعتباره دافعا قويا إلى التمسك بالقيم الأخلاقية، ومهم – أيضا – باعتباره أمرا ضروريا لتحقيق العدالة، فمن الظلم أن يتساوى الأخيار والأشرار دون أن يجد هؤلاء ثوابهم، وينال أولئك عقابهم، فالعدالة تقتضى الجزاء، والجزاء يحقق العدالة، وهما معا يجعلان للأخلاق قيمة ومعنى، وبدونهما تفقد الأخلاق كثيرا من قيمتها وقوتها ومضمونها .

أنواع الجزاء الأخلاقى :

يتنوع الجزاء الأخلاقى إلى : جزاء إلهى، وجزاء وجدانى، وجزاء طبيعى، وجزاء اجتماعى . وهذه الأنواع لا يمكن فصل بعضها عن بعض بشكل حاسم لأنها متداخلة على نحو يصعب معه هذا الفصل . وفيما يأتى عرض مفصل لتلك الأنواع :

١ – الجزاء الإلهى :

أكد الرازى أن الثواب والعقاب يمثلان ضرورة أخلاقية لعدد من الوجوه :

أولها : أن العدل يقتضى إثابة المحسن وعقاب المسيء، ولهذا فإن الله – تعالى – لا يحشر الناس فقط لتحقيق العدالة بينهم وإنما يحشر – أيضا – الوحوش كلها كى يقتص للجماء من القرناء(٢) .

يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ [سورة الفاتحة، الآية ٤]: "لابد من الفرق بين المحسن والمسيء، والمطيع والعاصى، والموافق والمخالف، وذلك لا يظهر إلا فى يوم الجزاء كما قال تعالى : ﴿ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى ﴾ [سورة النجم، الآية ٣١]، وقال تعالى : ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾ [سورة ص، الآية ٨]، وقال : ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾ [سورة طه، الآية ١٥]، واعلم أن من سلط الظالم على المظلوم ثم لا ينتقم منه فذاك إما للعجز أو للجهل أو لكونه راضيا بذلك الظلم، وهذه الصفات الثلاث على الله – تعالى – محال، فوجب أن ينتقم للمظلومين من الظالمين، ولما لم يحصل هذا الانتقام فى دار الدنيا وجب أن يحصل فى دار الأخرى

---

(١) انظر مقداد يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية ص ٣٥١ وما بعدها .

(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣١ ص ٦٢ وما بعدها .

بعد دار الدنيا، وذلك هو المراد بقوله : ﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾، وبقوله : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ﴿﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ ﴾ [سورة الزلزلة، الآيتان ٧ – ٨]" [١] .

وثانيها : أن الثواب والعقاب ضروريان للإلزام الأخلاقى، لأنه إذا علم المرء أنه يثاب على ممارسة الفضائل، ويعاقب على ارتكاب الرذائل، فإن ذلك يقوى دواعيه إلى التمسك بالأولى وصوارفه عن اقتراف الثانية[٢] .

ومما يؤكد ذلك أن منكرى البعث والحساب أكثر إقداما وجرأة على إيذاء الناس وارتكاب الموبقات، يقول الرازى : " إن الموجب للإقدام على إيذاء الناس أمران : أحدهما : كون الإنسان متكبرا قاسى القلب، والثانى : كونه منكرا للبعث والقيامة، وذلك لأن المتكبر القاسى قد يحمله طبعه على إيذاء الناس إلا إنه إذا كان مقرا بالبعث والحساب صار خوفه من الحساب مانعا من الجرى على موجب تكبره، فإذا لم يحصل عنده الإيمان بالبعث والقيامة كانت الطبيعة داعية له إلى الإيذاء، والمانع وهو الخوف من السؤال والحساب زائلا، وإذا كان الخوف من السؤال والحساب زائلا فلا جرم تحصل القسوة والإيذاء "[٣] .

ولكى يؤدى مبدأ الثواب والعقاب دوره فى الإلزام الأخلاقى لابد – فى رأى الرازى– من الإلمام بعدد من الأمور :

منها : أن الإحساس بالمضرة أقوى من الإحساس باللذة بدليل أن أقوى اللذات هى لذة الوقاع، والشعور بألم القولنج وغيره أقوى من الشعور بلذة الوقاع .

ومنها : أن لذات الدنيا المحرمة – بل وغير المحرمة – لا تحصل إلا فى أوقات قليلة من الحياة الدنيوية القصيرة، فى حين أن آلام الآخرة أبدية سرمدية لا تنقطع ألبتة .

فإذا أدرك المرء هذه الأمور، وقابل الخيرات الحاصلة فى الحياة الدنيوية العاجلة بالآفات الحاصلة فى الحياة الأخروية الأبدية بسبب تجاوز القوانين الأخلاقية تبين أن الفوز والنجاة والسعادة فى التمسك بالأخلاق الفاضلة وتجنب الأخلاق الخبيثة[٤] .

وثالثها : أن الثواب والعقاب لازمان للمسئولية الثابتة فى حق الإنسان بمقتضى قوله تعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٧٢] .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٩٢ .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٥ ص ١٨٠، و جـ ١٧ ص ٨٤ .
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٧ ص ٥٠ .
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٧ ص ٨٤ وما بعدها .

الفطرة شاهدة على ضرورة حصول الثواب والعقاب :

شارك الرازى غيره من العقلاء القول بأن الفطرة دالة على ضرورة حصول الثواب والعقاب، واستشهد على ذلك بأن الصبى إذا لطمه شخص ما بغير سبب فإنه يطلب منه القصاص، فإن عجز عن استيفائه استغاث بمن يعينه على تحصيل ذلك المطلوب، ومعنى هذا أن صريح عقله قد حكم بأن هذه اللطمة لا يمكن إخلاؤها عن الجزاء، وأنه لابد للحسنة من ثواب، ولابد للسيئة من عقاب، وأنه لا يمكن إخلاء أفعال الخلق عن القصاص(١).

الثواب والعقاب ثابتان أيضا بالدليل النقلى :

من الثابت فى كتاب الله العزيز أن الله وعد بالثواب للمؤمنين الطائعين، وتوعد بالعقاب الكفرة والفاسقين، ومن المعلوم أن كل ما وعد الله به استحال ألا يوجد، لأنه لو لم يوجد لانقلب خبره الصدق كذبا، والكذب عليه محال، والمفضى إلى المحال محال، فكان الجزاء واجب الوقوع(٢)، قال تعالى : ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ ۞فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ ۞وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الآخِرَةِ فَأُوْلَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ ﴾ [سورة الروم، الآيات ١٤ — ١٦]، وقال : ﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۞وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴾ [سورة الأعراف، الآيتان ٨ — ٩]، وقال : ﴿ بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۞وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآيتان ٨١ — ٨٢] .

الجزاء الإلهى دنيوى وأخروى :

ذهب الرازى إلى أن الجزاء لا يكون فى الآخرة فقط، وإنما يكون فى الدنيا أيضا، واستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً ﴾ [سورة النساء، الآية ١٦]، وقوله : ﴿ وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [سورة الشورى، الآية ٣٠]، وقوله : ﴿ أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا﴾ [سورة الشورى، الآية ٣٤]، وقوله : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ [سورة المائدة، الآية ٣٨]، وقوله : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٥٦](٣) .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ١ ص ٢٧٤، والتفسير الكبير جـ ١٩ ص ٧٣ .

(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٣٧، والمسائل الخمسون فى أصول الدين ص ٦٣.

(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٨ ص ٦٤، و جـ ١١ ص ٤٢، و جـ ٢٧ ص ١٤٨ .

غير أن الرازى يفرق بين ما يحل بالكافر وما يحل بالمؤمن من مصائب فى الدنيا، ويرى أن ما يصيب الكافر لا يكون إلا على سبيل العقوبة، بخلاف ما يصيب المؤمن فإنه قد يكون تكفيرا عن ذنب سابق وقد يكون ابتلاء وامتحانا(١) .

ويبين الرازى طبيعة العذاب الذى يحل بالكافر فى الدنيا فيقول : " أما عذاب الكافر فى الدنيا فهو من وجهين : أحدهما : القتل والسبى وما شاكله، حتى لو ترك الكفر لم يحسن إيقاعه به، فذلك داخل فى عذاب الدنيا، والثانى : ما يلحق الكافر من الأمراض والمصائب "(٢) .

أما المؤمن فقد يزيده الله ثوابا فى الدنيا إلى جانب ما يعطيه من ثواب جزيل فى الآخرة، يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٥٨] : "الزيادة الموعودة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين . أما الاحتمال الأول: وهو أن تكون من منافع الدنيا فالمعنى أن من كان محسنا بهذه الطاعة فإنا نزيده سعة فى الدنيا ... وأما الاحتمال الثانى : وهو أن تكون من منافع الآخرة فالمعنى أن من كان محسنا بهذه الطاعة والتوبة فإنا نغفر له خطاياه ونزيده على غفران الذنوب وإعطاء الثواب الجزيل كما قال : ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ ﴾ [سورة يونس، الآية ٢٦] أى نجازيهم بالإحسان إحسانا وزيادة، كما جعل الثواب للحسنة الواحدة عشرا وأكثر من ذلك "(٣) .

ثواب القبر وعذابه حق :

إن الإنسان جوهر لطيف نورانى ساكن فى هذا البدن، فبعد خراب هذا البدن إن كان كاملا فى قوتى العلم والعمل كان فى الغبطة والسعادة، وإن كان ناقصا فيهما كان فى البلاء والعذاب، قال تعالى فى حق السعداء : ﴿ وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۝ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِه ﴾ [سورة آل عمران، الآيتان ١٦٩ – ١٧٠]، وقال فى حق الأشقياء : ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُواً وَعَشِياً ﴾ [سورة غافر، الآية ٤٦]، وقال : ﴿ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً ﴾ [سورة نوح، الآية ٢٥] (٤).

وأحوال النفس بعد مفارقة البدن من حيث السعادة والشقاوة مرتبطة بحظ قوتيها النظرية والعملية من الكمال الذى حصلته أثناء وجودها فى البدن، يقول الرازى : " اعلم أن النفوس بحسب قوتها النظرية على أربعة أقسام : فأشرفها النفوس الموصوفة بالعلوم القدسية الإلهية. وثانيها : التى حصلت

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٧ ص ١٤٨.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٨ ص ٦٤.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٨٤
(٤) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ١٢٠.

لها اعتقادات حقة فى الإلهيات والمفارقات لا بسبب البرهان اليقينى بل إما بالإقناعيات وإما بالتقليد . والمرتبة الثالثة : النفوس الخالية عن الاعتقادات الحقة والباطلة. المرتبة الرابعة : النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة .

وأما بحسب أحوال قوتها العملية فهى على أقسام ثلاثة : أحدها : النفوس الموصوفة بالأخلاق الفاضلة . وثانيها : النفوس الخالية عن الأخلاق الفاضلة والأخلاق الردية . وثالثها : النفوس الموصوفة بالأخلاق الردية، ورئيسها حب الجسمانيات، فإن النفوس بعد موت البدن يعظم شوقها إلى هذه الجسمانيات ولا يكون لها قدرة على الفوز بها ولا يكون لها إلف لعالم المفارقات فتبقى تلك النفس كمن نقل عن مجاورة معشوقه إلى موضع ظلمانى شديد الظلمة نعوذ بالله منها، ولما كان لا نهاية لمراتب العلوم والأخلاق فى كثرتها وقوتها وطهارتها عن أضدادها فكذلك لا نهاية لأحوال النفوس بعد الموت"(1).

وزن الأعمال وإنطاق الجوارح حق :

المقصود بوزن الأعمال إما وزن صحائف الأعمال، أو أن الله – تعالى – يظهر الرجحان فى كفة الميزان على وفق مقادير الأعمال فى الخير والشر، قال تعالى : ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً ﴾ [سورة الأنبياء، الآية ٤٧] .

وإنطاق الجوارح – أيضا – ممكن عقلا لأن البنية ليست شرطا لوجود الحياة، والله قادر على كل الممكنات، وثابت نصا، قال تعالى : ﴿ حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٢٠) وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة فصلت، الآيتان ٢٠ – ٢١] (2) .

الثواب له ركنان :

يقول الرازى : " الثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم "(3) .

فالثواب – إذن – يشترط فيه أمران : أحدهما : المنفعة، وثانيهما : التعظيم، قال تعالى : ﴿رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلاَ تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٩٤]، فقوله : ﴿ وَآتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلاَ تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ المراد منه المنافع، وقوله : ﴿ وَلاَ تُخْزِنَا ﴾ المراد منه التعظيم (4).

---

(١) الرازى، معالم أصول الدين ص ١١٤ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ١٢٠ .
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ٨ ص ٩٢ .
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٩ ص ١٢٠ .

الثواب نوعان : جسمانى وروحانى :

أما الثواب الجسمانى فهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها، وأما الثواب الروحانى فغايته أن يتجلى للعبد نور جلال الله تعالى، وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله، وذلك بأن يصير غائبا عن كل ما سوى الله تعالى، مستغرقا بالكلية فى نور حضور جلال الله، قال تعالى : ﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٦] فقوله : ﴿ وَارْحَمْنَا﴾ طلب للثواب الجسمانى، وقوله بعد ذلك : ﴿ أَنْتَ مَوْلَانَا ﴾ طلب للثواب الروحانى، ولأن يصير العبد مقبلا بكليته على الله تعالى(١) .

وقد صرح الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ [سورة النساء، الآية ٦٩] بأن أفضل الثواب هو المعرفة بالله تعالى فقال : " هذه الآية دالة على أمرين عظيمين من أحوال المعاد: الأول : أن منشأ جميع السعادات يوم القيامة إشراق الروح بأنوار معرفة الله، وكل من كانت هذه الأنوار فى قلبه أكثر، وصفاؤها أقوى، وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الأجسام أتم كان إلى السعادة أقرب وإلى الفوز بالنجاة أوصل . والثانى : أنه تعالى ذكر فى الآية المتقدمة وعد أهل الطاعة بالأجر العظيم والثواب الجزيل والهداية إلى الصراط المستقيم، ثم ذكر فى هذه الآية وعدهم بكونهم مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وهذا الذى وقع به الختم لابد أن يكون أشرف وأعلى مما قبله، ومعلوم أنه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو أنهم يكونون فى عين تلك الدرجات لأن هذا ممتنع، فلابد وأن يكون معناه أن الأرواح الناقصة إذا استكملت علائقها مع الأرواح الكاملة فى الدنيا لسبب الحب الشديد، فإذا فارقت هذا العالم ووصلت إلى عالم الآخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك، ثم تصير تلك الأرواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة، فكأن هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على بعض، وبسبب هذه الانعكاسات تصير أنوارها فى غاية القوة، فكذا القول فى تلك الأرواح، فإنها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ما سوى الله، وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول، ثم ارتفعت الحجب الجسدانية، أشرقت عليها أنوار جلال الله، ثم انعكست تلك الأنوار من بعضها إلى بعض، وصارت الأرواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية "(٢) .

العمل علامة على حصول الثواب وليس علة لاستحقاقه :

أكد الرازى أن العمل علامة على حصول الثواب وليس علة لاستحقاقه، واستدل على ذلك بعدد من الوجوه :

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٧ ص ١٣٠ .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ١٣٧ .

أولها : أن الإنعام يوجب على المنعم عليه الاشتغال بالشكر والخدمة، ونعم الله -تعالى- على العبد فى الماضى وفى الحاضر كثيرة خارجة عن الحصر والإحصاء كما قال تعالى : ﴿ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾ [سورة إبراهيم، الآية ٣٤]. وإذا كان الأمر كذلك فإن تلك النعم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة والشكر، وأداء الواجب لا يكون سببا لاستحقاق شىء آخر، فوجب ألا يكون اشتغال العبد بالطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى.

وثانيها : لو وجب على الله - تعالى - إعطاء الثواب فإما أن يقدر على الترك أو لا يقدر، فإن قدر على الترك وجب أن يصير مستحقا للذم موصوفا بالنقصان، وهو على الله - تعالى - محال، وإن لم يقدر على الترك فذلك قدح فى كونه فاعلا مختارا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وثالثها : أن القدرة على الطاعة إن كانت لا تصلح إلا للطاعة فخالق تلك القدرة هو الذى أعطى الطاعة، فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا، وإن كانت صالحة للمعصية - أيضا - لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية إلا بخلق الداعى إلى الطاعة، ويصير مجموع القدرة والداعى موجبا للفعل، فخالق هذا المجموع هو الذى أعطى الطاعة، فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا[1] .

ولكن إذا لم يكن العمل علة لاستحقاق الثواب - فى رأى الرازى - فلماذا يقطع بضرورة حصوله ؟

يجيب الرازى بأن ربط الثواب بالعمل ثابت بمقتضى الوعد الإلهى لا بمقتضى الاستحقاق الذاتى [2].

التفضل بالثواب خير من استحقاقه :

يرى الرازى أن التفضل بالثواب خير من استحقاقه من وجهين :

أحدهما : أن الكريم إذا شرع فى العطاء على سبيل التفضل فإنه لا يمنعه بل يزيده دائما.

وثانيهما : أن ما يكون بسبب الاستحقاق يتقدر بقدر الاستحقاق، ومعلوم أن فعل العبد متناه، فيكون الاستحقاق الحاصل بسببه متناهيا، أما التفضل فإنه نتيجة كرم الله، وكرم الله غير متناه، فيكون تفضله - أيضا - غير متناه [3].

ولكن إذا كان التفضل بالثواب خير من استحقاقه فلم لا يبتدئ الله الخلق بالثواب ؟

أجاب الرازى عن هذا التساؤل بعدد من الوجوه :

---

(١) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ ٢ ص ٢٠٦، ومعالم أصول الدين ص ١٢١ وما بعدها، والتفسير الكبير جـ ١٠ ص ١٤٠.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٣٧، و جـ ٥ ص ١٦٢ .
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٢ ص ١١٥ .

الأول : أن الله خص كل شيء بوقت معين لسابق مشيئته فلا يفتر عنه .

والثانى : أن ابتداء الخلق بالثواب يتنافى مع الحكمة، لأنه قد يوهم بحصول الثواب على سبيل الاتفاق لا بفعل قديم حكيم قادر عليم رحيم، وقد يؤدى إلى عكس ذلك، أى إلى حصول العلم الضرورى بأنه مستند إلى القادر الحكيم، وذلك يقطع الطريق أمام الاجتهاد فى معرفة سر الله فى القدر، ويفوت الحكمة من التكليف والابتلاء .

والثالث : أن اللذة المسبوقة بالجهد والعناء أشد من اللذة غير المسبوقة بهما .

والرابع : أنه ربما كان للملائكة ولأهل الاستبصار عبر فى ذلك(١) .

كثرة الثواب مبنية على إخلاص النية والمشقة فى العمل :

ذهب الرازى إلى أن كثرة الثواب ليست مبنية على ما فى العمل من مشقة فقط، ولكنها مبنية – أيضا – على إخلاص النية فى العمل، يقول الرازى : " إنا نرى بعض الصوفية فى زماننا يتحملون فى طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبى – صلى الله عليه وسلم – ما كان يتحمل بعض ذلك، ثم إنا نقطع بأن النبى – صلى الله عليه وسلم – أفضل منه ومن أمثاله، بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم أنهم يتحملون من المتاعب فى التواضع لله – تعالى – ما لم يحك مثله عن أحد من الأنبياء والأولياء مع أنا نقطع بكفرهم، فعلمنا أن كثرة المشقة فى العبادة لا تقتضى زيادة الثواب، وتحقيقه هو أن كثرة الثواب لا تحصل إلا بناء على الدواعى والقصود، فلعل الفعل الواحد يأتى به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالأفعال الظاهرة ويستحق أحدهما به ثوابا عظيما والآخر لا يستحق به إلا ثوابا قليلا لما أن إخلاص أحدهما أشد وأكثر من إخلاص الثانى، فإذن كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضى التفاوت فى الفضل "(٢) .

ولا يعنى هذا أن الرازى يقلل من شأن الاجتهاد فى العبادة وتحمل المشاق فى سبيل مجاهدة النفس، وإنما يعنى أنه يربط كثرة الثواب بالإخلاص أكثر من غيره، يؤكد ذلك قول الرازى فى كتابه " مناقب الإمام الشافعى " : " إنه متى كانت المجاهدة أكبر كانت العبادة أفضل لوجوه :

أ – قوله تعالى : ﴿ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً ﴾ [سورة النساء، الآية ٩٥]، ولا شك أن المفضول يكون قاعدا عن مقدار الزيادة، فيلزم كون الآتى بالزيادة أفضل منه .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٠٢، و جـ ١٤ ص ٨٢ .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٩٩ .

ب – قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٦٩] . دلت الآية على أن الجهاد سبب للهداية، وإذا كان كذلك كان الجهاد الزائد سببا لمزيد الهداية، ولا معنى للفضيلة إلا هذه الزيادة .

ج – قوله تعالى : ﴿ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوَى ﴿فَإِنَّ الجَنَّةَ هِيَ المَأْوَى ﴾ [سورة النازعـــات، الآيتان ٤٠ – ٤١] . والآية تقتضى أن نهى النفس عن الهوى سبب لاستحقاق الجنة "[١] .

لا ينبغى أن تكون العبادة لطلب الثواب :

يقول الرازى : " إن من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف، ويدل عليـــه وجوه : الأول : أن من عبد الله ليتوصل بعبادته إلى شيء آخر كان المعبود فى الحقيقة هو ذلك الشيء، فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده فى الحقيقة هو الثواب، وكان الله– تعالى – وسيلة إلى الوصول إلى ذلك المعبود، وهذا جهل عظيم . الثانى : أنه لو قال : أصلى لطلب الثواب أو للخوف من العقاب لم تصح صلاته . الثالث : أن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الواسطة، فمن عبد الله للأجر والثواب كان بحيث لو وجد الأجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله، ومن كان كذلك لم يكن محبا لله و لم يكن راغبا فى عبادة الله، وكل ذلك جهل، ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الأول، وهو أن يتشرف بخدمة الله، لأنه إذا شرع فى الصلاة حصلت النية فى القلـــب، وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية، وحصل الذكر فى اللسان، وحصلت الخدمة فى الجوارح والأعضاء، فيتشرف كل جزء من أجزاء العبد بخدمة الله، فمقصـــود العبـــد حصـــول هـــذا الشرف"[٢].

ويقول الرازى أيضا فى تفسيره الكبير : " إن نيات الناس فى الطاعات أقسام : فمنـــهم مـــن يكون عمله إجابة لباعث الخوف، فإنه يتقى النار، ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة فى الجنة، والعامل لأجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالأجير السوء، ودرجته درجة البله، وأما عبادة ذوى الألباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله، وسائر الأعمال مؤكدات له، وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه، وثواب الناس بقدر نياتهم، فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر إلى وجهـــه الكريم، ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة إلى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة إلى وجهه الكريم "[٣] .

(١) الرازى، مناقب الإمام الشافعى ص ٤٠٤ وما بعدها .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص١٣٣ .
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ٧.

العذاب له ركنان :

يقول الرازى : " عذاب الكافر مضرة خالصة دائمة مقرونة بالإهانة والإذلال "(١) .

ومعنى هــذا أن العذاب — فى رأيه — له ركنان : أحدهما : المضــرة، وثانيهمــا : الإهانــة والإذلال .

أدلة منكرى العذاب والرد عليها :

ذهب قلة من المتكلمين إلى أن الكفار وإن كانوا يستحقون العذاب إلا إنه لا يحسن من الله — تعالى — إنزال العذاب بهم لعدد من الأمور :

أولها : أن التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة، فوجب أن يكون قبيحا، أما أنه ضرر فــلا شك، وأما أنه خال عن جهات المنفعة فلأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى الله تعالى، أو إلى غيره، والأول باطل، لأنه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد منا فى الشاهد، فإن غيره إذا أســاء إليه أدبه ؛ لأنه يلتذ بذلك التأديب لما كان فى قلبه حب الانتقام ؛ ولأنه إذا أدبه يترجر بعد ذلك عمــا يضره . والثانى أيضا باطل ؛ لأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى المعذب أو إلى غيره، أما إلى المعذب فمحال ؛ لأن الإضرار لا يكون عين الانتفاع، وأما إلى غيره فمحال، لأن دفع الضرر أولى بالرعاية من إيصال النفع، فإيصال الضرر إلى شخص لغرض إيصال النفع إلى شخص آخر ترجيح للمرجوح علــى الراجح وهو باطل، يضاف إلى ذلك أنه ما من منفعة يريد الله إيصالها إلى أحد إلا وهو قادر على ذلك الإيصال من غير توسيط الإضرار بالغير، فيكون توسيط ذلك الإضرار عديم الفائدة، فثبت أن التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة، وأنه معلوم القبح ببديهة العقل، بل قبحه أجلى فى العقول من قبح الكذب الذى لا يكون ضارا، والجهل الذى لا يكون ضارا، بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار ؛ لأنهما وسيلتان إلى الضرر، وقبح ما يكون وسيلة إلى الضرر دون قبح نفس الضرر، وإذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى ؛ لأنه حكيم، والحكيم لا يفعل القبيح(٢) .

وثانيها : أنه تعالى كان عالما بأن الكافر لا يؤمن على ما قال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٦] . إذا ثبت هذا ثبت أنه مــتى كلــف الكافر لم يظهر منه إلا العصيان، فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكن ذلك التكليــف مســتعقبا لاستحقاق العقاب، إما لأنه تمام العلة، أو لأنه شطر العلة، وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب، وما كان مستعقبا للضرر الخالى عن النفع كان قبيحا، فوجب أن يكــون

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٧ ص ٨٤ .
(٢) انظر معالم أصول الدين ص ١٢٢ وما بعدها، والتفسير الكبير جـ ٢ ص ٥٠.

ذلك التكليف قبيحا، والقبيح لا يفعله الحكيم، فلم يبق ههنا إلا أحد أمرين : إما أن يقال : لم يوجد هذا التكليف، أو إن وجد لا يستعقب العقاب، وكيف كان فالمقصود حاصل .

وثالثها : أنه تعالى إما أن يقال خلق الخلق للإنفاع، أو للإضرار، أو لا للإنفاع ولا للإضرار، فإن خلقهم للإنفاع وجب أن يكلفهم ما يؤدى بهم إلى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك، ولما علم إقدامهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدى بهم إلى العقاب، فإذا كان قاصدا لإنفاعهم وجب ألا يكلفهم، وحيث كلفهم دل على أن العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب . ولا يجوز أن يقال : خلقهم لا للإنفاع ولا للإضرار ؛ لأن الترك على العدم يكفى فى ذلك، ولأنه على هذا التقدير يكون عبثا، ولا يجوز أن يقال : خلقهم للإضرار ؛ لأن مثل هذا لا يكون رحيما كريما، وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيما كريما، وعلى أنه نعم المولى ونعم النصير، وكل ذلك يدل على عدم العقاب .

ورابعها : أنه سبحانه هو الخالق للدواعى التى توجب المعاصى، فيكون هو الملجئ إليها، فيقبح أن يعاقب عليها .

وخامسها : أنه تعالى إنما كلفنا النفع لعوده إلينا، لأنه قال : ﴿ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٧]، فإذا عصينا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع، فهل يحسن فى العقول أن يأخذ الحكيم إنسانا ويقول له : إنى أعذبك العذاب الشديد لأنك فوت على نفسك بعض المنافع ؟ فإنه يقال له : إن تحصيل النفع مرجوح بالنسبة إلى دفع الضرر، فهب أنى فوت على نفسى أدون المطلوبين أفتفوت على لأجل ذلك أعظمهما؟

وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول : إنك قدرت على أن تكتسب دينارا لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون لى فيه غرض ألبتة، فلما لم تكتسب ذلك الدينار و لم تنتفع به آخذك وأقطع أعضاءك إربا إربا ؟

لاشك أن هذه نهاية السفاهة، فكيف يليق بأحكم الحاكمين !

وحتى لو سلمنا بهذا العقاب فإنه لا يمكن أن يكون دائما، وذلك لأن أقسى الناس قلبا وأشدهم غلظة وفظاظة وبعدا عن الخير إذا أخذ من بالغ فى الإساءة إليه وعذبه يوما أو شهرا أو سنة فإنه يشبع منه ويمل، فلو بقى مواظبا عليه لامه كل أحد، ويقال : هب أنه بالغ هذا فى إضرارك، ولكن إلى متى هذا التعذيب، فإما أن تقتله وتريحه، وإما أن تخلصه، فإذا قبح هذا من الإنسان الذى يلتذ بالانتقام،فالغنى عن الكل كيف يليق به هذا الدوام !

وسادسها : أنه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال : ﴿ فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُوراً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٣٣]، وقال : ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ [سورة الشورى، الآية٤٠].

فلو فرضنا أن العبد عصى الله — تعالى — طول عمره فأين عمره من الأبد ؟ فيكون العقاب المؤبد ظلما .

وسابعها : أن العبد لو واظب على الكفر طول عمره ثم تاب قبل الغرغرة عفا الله عنه وأجاب دعاءه وقبل توبته، فإذا كان الكريم العظيم باقيا، وعقول أولئك المعذبين باقية فى الآخرة، فلم لا يتوبون عن معاصيهم ؟ ولم لا يقبل الله توبتهم إذا تابوا ؟ ولم لا يسمع نداءهم؟ولم يخيب رجاءهم ؟ ولم كان فى الدنيا فى الرحمة والكرم إلى حيث قال : ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [سورة غافر، الآية ٦٠]، وقال: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [سورة النمل، الآية ٦٢] وفى الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم إليه أشد فإنه لا يخاطبهم إلا بقوله : ﴿ اخْسَئُوا فِيهَا وَلاَ تُكَلِّمُونِ ﴾ [سورة المؤمنون، الآية ١٠٨]؟

فهذه الوجوه — فى رأيهم — توجب القطع بعدم العقاب . وقال من آمن منهم بالقرآن: العذر عما ورد فى القرآن من أنواع العذاب من وجوه :

أحدها : أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين، والدلائل العقلية تفيد اليقين، والمظنون لا يعارض المقطوع .

وثانيها : أن التجاوز عن الوعيد مستحسن، بل الإصرار على تحقيقه كأنه يعد لؤما، وذلك لأن الغرض منه هو الزجر عن المعاصى، فإذا حصل المقصود جاز ألا يوجد . فإن قيل لهم : إن عدم تحقيق الوعيد يعد كذبا والكذب قبيح قالوا : لا نسلم أن كل كذب قبيح، بل القبيح هو الكذب الضار، فأما الكذب النافع فلا . ثم إن سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أنه كذب، أليست جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا، أليست كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا، فكذا ههنا .

وثالثها : أن الإخبار عن الوعيد فى القرآن يمكن أن يحمل على أنه إخبار عن استحقاق الوقوع لا على أنه إخبار عن الوقوع[1] .

وقد جاء رد الرازى على هذه الوجوه فى نقطتين :

الأولى : أنه نقل إلينا على سبيل التواتر من رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وقوع العذاب، فإنكاره يكون تكذيبا للرسول .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢ ص ٥٢ وما بعدها .

والثانية : أن الشبه التي تمسك بها نفاة العقاب مبنية على التحسين والتقبيح العقليين، فى حين أنهما – فى رأيه – غير جائزين فى حق الله تعالى[1].

الأخلاق الرديئة توجب العقاب:

صرح الرازى بأن حصول العقاب من لوازم الأخلاق الرديئة كما أن مرض البدن من لوازم النهمة[2].

غير أنه أوضح أن الأخلاق الرديئة المتمكنة فى النفس لا توجب العذاب المخلد كالعقائد الباطلة، وإنما توجب العذاب مدة محدودة، ثم تتخلص النفس بعدها إلى سعة من رحمة الله تعالى[3].

إبطال القول بالتحابط :

رفض الرازى قول المعتزلة بأن عقاب المعاصى يبطل ثواب الطاعات بعد ثبوته، واستدل على بطلان قولهم بعدد من الأدلة :

أولها : أن الباقى والطارئ إن لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطارئ زوال الباقى، وإن حصلت بينهما منافاة لم يكن زوال الباقى أولى من اندفاع الطارئ، بل ربما كان هذا أولى لأن الدفع أسهل من الرفع .

وثانيها : أن الاستحقاقين إن تضادا كان طريان الطارئ مشروطا بزوال الباقى، فلو كان زوال الباقى معللا بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال [4].

وثالثها : أن الطارئ إذا طرأ أو أعدم الثواب السابق فالثواب السابق إما أن يعدم من هذا الطارئ شيئا أو لا يعدم منه شيئا، والأول هو الموازنة، وهو قول أبى هاشم، وهو باطل لأن الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الآخر، فلو حصل العدمان معا اللذان هما معلولان لزم حصول الوجودين اللذين هما علتان، فيلزم أن يكون كل واحد منهما موجودا حال كون كل واحد منهما معدوما وهو محال .

وأما الثانى فهو قول أبى على الجبائى، وهو باطل أيضا لأن العقاب الطارئ لما أزال الثواب السابق و لم يحصل منه أثر ألبتة فى إزالة شيء من هذا العقاب الطارئ أدى إلى عدم حصول العبد على أية فائدة من عمله الذى أوجب الثواب السابق وذلك على مضادة النص الصريح فى قوله : ﴿ فَمَن

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢ ص ٥٣ .
(٢) انظر الرازى، لباب الإشارات ص ١٨٠ .
(٣) انظر الرازى، لباب الإشارات جـ ٢ ص ٨٣ .
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢ ص ١١٨، و جـ ٧ ص ٤٤ وما بعدها .

يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ﴾ [سورة الزلزلة، الآية ٧] وعلى خلاف العدل حيث تحمل العبد مشـقة الطاعة و لم يظهر له منها أثر لا فى جلب المنفعة ولا فى دفع المضرة .

ورابعها : أن القول بأن الصغيرة تبطل بعض أجزاء الثواب دون البعض محال ؛ لأن أجـزاء الاستحقاقات متساوية فى الماهية، فالصغيرة الطارئة إذا انصرف تأثيرها إلى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض مع استواء الكل فى الماهية كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال، فلم يبق إلا أن يقال بأن الصغيرة الطارئة تزيل كل الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق، أو لا تزيل شـيئا منـها وهـو المطلوب .

وخامسها : أن عقاب الكبيرة إذا كان أكثر من ثواب العمل المتقدم فإما أن يقال بأن المـؤثر هو إبطال الثواب بعض أجزاء العقاب الطارئ أو كلها . والأول باطل ؛ لأن اختصاص بعـض تلـك الأجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء الكل فى الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محـال . والقسم الثانى باطل أيضا ؛ لأنه حينئذ يجتمع على إبطال الجزء الواحد من الثواب جزءان من العقاب مع أن كل واحد من ذينك الجزأين مستقل بإبطال ذلك الثواب، فقد اجتمع على الأثر الواحـد مـؤثران مستقلان وذلك محال ؛ لأنه يستغنى بكل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا إليهمـا معا وهو محال[1] .

وسادسها : أنه لا منافاة بين هذين الاستحقاقين ؛ لأن السيد إذا قال لعبده : احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق، ثم جاء فى ذلك الوقت العدو وقصد قتل السيد، فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يستوجب استحقاقه للمدح والتعظيم حيث دفع القتل عـن سـيده، ويوجـب استحقاقه للذم حيث عرض ماله للسرقة، وكل واحد من الاستحقاقين ثابت، والعقلاء يرجعون فى مثل هذه الواقعة إلى الترجيح، أما أن يحكموا بانتفاء أحد الاستحقاقين وزواله فذلك مـدفوع فى بدائـه العقول.

وسابعها : أن الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم، فهذا الطارئ إما أن يكون له أثر فى جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق أو لا يكون، والأول محال ؛ لأن ذلك الفعل إنمـا يكون موجودا فى الزمان الماضى، فلو كان لهذا الطارئ أثر فى ذلك الفعل الماضى لكان هذا إيقاعا للتأثير فى الزمان الماضى وهو محال، وإن لم يكن للطارئ أثر فى اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاسـتحقاق وجب أن يبقى ذلك الاقتضاء كما كان وأن لا يزول.

ولا يقال : لم لا يجوز أن يكون هذا الطارئ مانعا من ظهور الأثر على ذلك السابق؟

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٧ ص ٤٥.

لأنه إذا كان الطارئ لا يمكنه إيقاع الأثر في الماضى، واندفاع أثر هذا الطارئ ممكن في الجملة، كان الماضى – على هذا التقدير – أقوى من هذا الحادث فكان الماضى بدفع هذا الحادث أولى من العكس[1].

وبعد أن ساق الرازى هذه الأدلة العقلية على فساد قول المعتزلة بالتحابط صرح بأنه لا خروج من هذه الظلمات إلا بالاعتراف بأن العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبًا [2].

العقوبة تقدر بحسب الجرم :

شارك الرازى غيره من جمهور المسلمين القول بأن العقوبة تقدر بحسب الجرم، واحتج على ذلك بالمعقول والمنقول .

أما المعقول فمبنى على التسليم بأن كثرة الأفعال توجب حصول الملكات، وبأنه ما من فعل من أفعال الخير والشر إلا ويفيد حصول أثر فى النفس إما فى السعادة وإما فى الشقاوة بعد المفارقة [3].

وأما المنقول فقوله تعالى :﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة، الآيتان ٧–٨]، وقوله : ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى ﴾ [سورة النجم، الآية ٣٩] [4].

ولكن إذا كان الأمر على هذا النحو فلم يتساوى المشركون وأهل الكتاب فى العذاب مع أنهما ليسوا متساوين فى الذنب ؟ فالمشركون كانوا ينكرون الصانع وينكرون النبوة وينكرون القيامة، أما أهل الكتاب فكانوا مقرين بكل هذه الأشياء إلا إنهم كانوا منكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فكان كفر أهل الكتاب أخف من كفر المشركين، ومع هذا فإن الفريقين خالدان فى نار جهنم بمقتضى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُوْلَئِكَ هُمْ شَرُّ البَرِيَّةِ﴾ [سورة البينة، الآية ٨].

يحاول الرازى إزالة هذا الإشكال فيقول : " إن الفريقين وإن اشتركا فى ذلك لكنه لا ينافى اشتراكهم فى هذا القدر تفاوتهم فى مراتب العذاب "[5] .

ثم يكشف الرازى عن حسن الوجه فى هذا العذاب فيقول : " اعلم أن الوجه فى حسن هذا العذاب أن الإساءة على قسمين : إساءة إلى من أساء إليك، وإساءة إلى من أحسن إليك، وهذا القسم

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٧ ص ٤٦ .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢ ص ١١٨ .
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٣ ص ١٧.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٩ ص ١٤ .
(٥) الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٢ ص ٤٧ .

الثانى هو أقبح القسمين، والإحسان أيضا على قسمين : إحسان إلى من أحسن إليك، وإحسان إلى من أساء إليك وهذا أحسن القسمين، فكان إحسان الله إلى هؤلاء الكفار أعظم أنواع الإحسان، وإساءهم وكفرهم أقبح أنواع الإساءة، ومعلوم أن العقوبة إنما تكون بحسب الجناية، فبالشتم تعزير، وبالقذف حد، وبالسرقة قطع، وبالزنا رجم، وبالقتل قصاص، بل شتم المماثل يوجب التعزير، والنظر الشزر إلى الرسول يوجب القتل، فلما كانت جناية هؤلاء الكفار أعظم الجنايات لا جرم استحقوا أعظم العقوبات وهو نار جهنم "(١).

ولقائل أن يقول : إذا كانت العقوبة تقدر بحسب الجرم فأين الكرم ؟

يجيب الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ ﴾ [سورة الزلزلة، الآيتان ٧-٨] عن هذا التساؤل فيقول :" هذا هو الكرم ؛ لأن المعصية وإن قلت ففيها استخفاف، والكريم لا يحتمله، وفى الطاعة تعظيم، وإن قل فالكريم لا يضيعه، وكأن الله – سبحانه – يقول : لا تحسب مثقال الذرة من الخير صغيرا، فإنك مع لؤمك وضعفك لم تضيع منى الذرة، بل اعتبرها ونظرت فيها واستدللت بها على ذاتى وصفاتى، واتخذها مركبا به وصلت إلى، فإذا لم تضيع ذرتى أفأضيع ذرتك ! ثم التحقيق أن المقصود هو النية والقصد، فإذا كان العمل قليلا لكن النية خالصة فقد حصل المطلوب، وإن كان العمل كثيرًا والنية دائرة فالمقصود فائت "(٢).

الكافر يعاقب على ترك العبادات كما يعاقب على ترك الإيمان :

ذهب الرازى إلى أن الله – تعالى – لا يعاقب الكافرين على ترك الإيمان فقط وإنما يعاقبهم أيضا على ترك العبادات، واستدل على ذلك بعدد من الأدلة :

الأول : أن المقتضى لوجوب العبادات قائم، والوصف الموجود وهو الكفر لا يصلح مانعا فوجب القول بالوجوب .

وإنما قال الرازى بأن المقتضى موجود استنادا إلى النصوص القرآنية العامة مثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢١]، وقوله : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٩٧] .

أما قوله بأن الكفر لا يصلح أن يكون مانعا فيرجع إلى أن الكافر متمكن من الإتيان بالإيمان أولا حتى يصير متمكنا من الإتيان بالصلاة والزكاة والصيام وسائر العبادات بناء عليه .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٢ ص ٤٧ .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٢ ص ٥٨ .

والثانى : ما يدل عليه قوله تعالى : ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۞قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [سورة المدثر الآيتان ٤٢-٤٣] من أنهم يعاقبون على ترك الصلاة .

والثالث : ما ورد من الآيات التى تذمهم على ترك الكل مثل قوله تعالى : ﴿ فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى ۞وَلَكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [سورة القيامة، الآيتان ٣١-٣٢]، وقوله : ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۞ الَّذِينَ لاَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [سورة فصلت، الآيتان ٦-٧].

والرابع : أن الكافر يتناوله النهى فوجب أن يتناوله الأمر .

وإنما قال الرازى بأن الكافر يتناوله النهى لأنه يحد على الزنا.

أما قوله بأن الكافر إذا تناوله النهى وجب أن يتناوله الأمر فقد علله بأن النهى لا يتناوله إلا ليكون متمكنا من الاحتراز عن المفسدة الحاصلة بسبب الإقدام على المنهى عنه، فوجب أن يتناوله الأمر ليكون متمكنا من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الإقدام على المأمور به [1].

عقاب الفاسقين من أهل الشهادة منقطع :

إذا كان المعتزلة يقولون بأن العصاة من أهل الشهادة الذين ارتكبوا الكبائر يخلدون فى النار أبدا فإن الرازى يصر على القول بأن العصاة من أهل الشهادة لا يخلدون فى النار أبدا، ويستدل على ذلك بعدد من الأدلة :

الأول : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [سورة النساء، الآية ١١٦].

والثانى : قوله تعالى : ﴿ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ [سورة الزمر، الآية ٥٣].

والثالث : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ [سورة الرعد، الآية ٦].

والرابع : قوله تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ ﴾ [سورة الزلزلة، الآيتان ٧-٨] .

ووجه التمسك بهذه الآية : أن العبد إذا حضر المحشر ومعه الخير والإيمان والطاعة والمعصية لزم بحكم هذه الآية أن يصل إليه أثر الخير والشر والطاعة والمعصية . فإما أن يصل إليه ثواب الطاعة أولا ثم يدخل النار وهو باطل بالاتفاق، وإما أن يصل إليه عقاب المعصية أولا ثم يدخل الجنة وهذا هو الحق[2].

فثبت بهذه الأدلة أن العصاة من أهل الإيمان لا يخلدون فى النار .

---

(١) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ١ ص ٣١٦ - ٣٢٠.
(٢) انظر الرازى، المسائل الخمسون فى أصول الدين ص ٦٧ وما بعدها .

وعلى أية حال فإن الموقف الإسلامى الصحيح - كما عبر عنه الرازى - من عصاة المؤمنين يترك باب الأمل مفتوحا أمام التائبين والطامعين فى عفو الله - تعالى - وشفاعة نبيه صلى الله عليه وسلم.

وفيما يأتى عرض لأهم الأدلة التى ساقها الرازى على صحة القول بأن الله - تعالى - سيعفو عن بعض الفساق من أهل الإيمان، وبأن شفاعة النبى - صلى الله عليه وسلم - فيهم حق :

أولا : الأدلة على صحة القول بأن الله - تعالى - سيعفو عن بعض الفساق من أهل الإيمان :

الدليل الأول : الآيات الدالة على كونه تعالى عفوا غفورا كقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة الشورى، الآية ٢٥]، وقوله : ﴿ وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ ﴾[سورة الشورى، الآية ٣٠]، وقوله : ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ﴾[سورة الشورى، الآية ٣٤].

الدليل الثانى : الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا، قال تعالى : ﴿غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ ﴾[سورة غافر، الآية ٣]، وقال :﴿ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ [سورة الكهف، الآية ٥٨]، وقال : ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ ﴾[سورة طه، الآية ٨٢] .

الدليل الثالث : الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيما، قال تعالى : ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٦٣]، وقال : ﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [سورة الإسراء، الآية ١١٠]، وقال ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٤٣]، وقال : ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ [سورة التوبة، الآية ١٠٤] .

الدليل الرابع : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴾ [سورة النساء، الآية ٤٨] .

الدليل الخامس : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً ﴾ [سورة الزمر، الآية ٥٣] (١) .

ثانيا : أبرز الأدلة على صحة القول بشفاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى فساق الأمة:

الدليل الأول : قوله تعالى فى صفة الكفار : ﴿ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [سورة المدثر، الآية ٤٨]، فتخصيصهم بهذه الحال يدل على أن حال المؤمن بخلافه .

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ١٤٢، والأربعين فى أصول الدين جـ ٢ ص ٢٢٨.

الدليل الثانى : قوله تعالى : ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [سورة محمد، الآية ١٩] فلزم أن يغفر الله – تعالى – لمن استغفر له النبى صلى الله عليه وسلم .

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْداً ۞وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْداً ۞لاَ يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْداً ﴾ [سورة مريم، الآيات ٨٥–٨٧] فالتقدير : أن المجرمين لا يملكون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا، وهذا يقتضى أن كل من اتخذ عند الرحمن عهدا دخل تحت هذه الآية، وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهد الإيمان والتوحيد فوجب دخوله تحت هذه الآية .

الدليل الرابع : قوله تعالى فى حق الملائكة : ﴿ وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [سورة لأنبياء، الآية ٢٨] . وصاحب الكبيرة مرتضى عند الله بحسب إيمانه فوجب ثبوت الشفاعة له(١).

الدليل الخامس : قوله تعالى فى صفة الملائكة : ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [سورة غافر، الآية ٧]، وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله فى جملة من تستغفر لهم الملائكة(٢) .

وهكذا يتضح أن الرازى وإن كان يثبت عقاب المؤمن الفاسق إلا إنه ينفى أبديته، ويترك باب الأمل مفتوحا أمام التائبين والطامعين فى عفو الله – تعالى – وشفاعة نبيه صلى الله عليه وسلم. ولا شك أن ذلك الموقف من جانب الرازى يتفق مع فلسفته فى الإلزام الأخلاقى ؛ لأنه يشجع الخارجين عن القانون الأخلاقى على التوبة والعودة إلى جادة الصواب .

٢ـ الجزاء الوجدانى :

الجزاء الوجدانى هو الصورة المعنوية للجزاء، ويتمثل فيما ينتاب الأفراد من شعور نتيجة أفعالهم الخيرة أو الشريرة، فالمحسنون الأبرار يشعرون بالفرح والسعادة الغامرة وراحة البال ورضا الضمير بما وفقوا إليه من الطاعة والعمل الصالح ومكارم الأخلاق، وبما حازوه من رضا الخالق العظيم، قال تعالى : ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ [سورة البينة، الآية ٨]، وقال : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۞ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۞ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۞ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾ [سورة الفجر، الآيات ٢٧–٣٠](٣).

أما المسيئون الأشرار فإنهم يعانون من ثلاث حالات وجدانية مؤلمة :

(١) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ١٢٦ وما بعدها، والأربعين فى أصول الدين جـ ٢ ص ٢٤٥ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٣ ص ٥٩ .
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٣٨.

أولها : حالة الخوف من انكشاف الجريمة، وهذا الخوف يقلقهم ويجعلهم يضطربون ويتحرجون عن الكلام فى الموضوعات التى ارتكبوا فيها الآثام، ويظهر فى ألسنتهم التلعثم واللحن والارتباك، وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ القَوْلِ﴾ [سورة محمد، الآية ٣٠].

وثانيها : تأنيب الضمير عند تذكر الجرائم والآثام التى ارتكبوها، والإحساس بالوضاعة وحقارة النفس، وفقدان الاحترام للذات .

وثالثها : فقدان الهيبة والوجاهة الاجتماعية، والإحساس بالعزلة المؤلمة (١).

ولا شك أن الحالة الوجدانية لا تنعكس على حياة المرء وعلاقته بالآخرين فقط وإنما تنعكس أيضا على هيئته الخارجية، فالإنسان إذا كان خيرا أصبح وجهه باسما ناضرا معبرا عن تلألؤ حياته الباطنة، وإذا كان مجرما بدا وجهه مظلما قاتما عبوسا معبرا عن ظلام حياته الباطنة، قال تعالى : ﴿سِيمَاهُمْ فِي وَجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ﴾ [سورة الفتح، الآية ٢٩]، وقال : ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ ﴾ [سورة الرحمن، الآية ٤١]، وقال : ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلاَ يَرْهَقُ وَجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلاَ ذِلَّةٌ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۞ وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَّا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وَجُوهُهُمْ قِطَعاً مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِماً أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [سورة يونس، الآيتان ٢٦-٢٧]، وقال : ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وَجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وَجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وَجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا العَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ۞ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [سورة آل عمران، الآيتان ١٠٦- ١٠٧]، وقال : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۞ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ۞ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [سورة القيامة، الآيات ٢٢-٢٥]، وقال : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۞ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۞ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۞ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ۞ أُوْلَئِكَ هُمُ الكَفَرَةُ الفَجَرَةُ ﴾ [سورة عبس، الآيات ٣٨-٤٢].

٣ـ الجزاء الطبيعي :

هذا النوع من الجزاء مبنى على أساس ارتباط القوانين الأخلاقية بالقوانين الطبيعية، فالإنسان — مثلا — إذا مارس الفاحشة أصيب بالعديد من الأمراض الجنسية، وإذا شرب الخمر أصيب بتلف الأنسجة، وإذا أسرف فى الطعام أصيب بالتخمة والعديد من الأمراض المترتبة عليها والتى قد يصعب علاجها(٢) .

(١) انظر د/ مقداد يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية ص ٣٦٤ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٤٢ ص ١٢٥.

فالجزاء الطبيعى – إذن – حقيقة واقعة لا تقبل المناقشة، ويقول د. الكسيس كارل : " وليست الخطيئة وهما إلا إذا اعتبرنا السل أو السرطان أو الجنون أوهاما هى الأخرى .. وليس من العسير أن نفهم أن الخطيئة انتهاك إرادى أو غير إرادى لقوانين الحياة . وقوانين الحياة صارمة صرامة قوانين اختلاط الغازات أو سقوط الأجسام . ولما كان انتهاك هذه القوانين لا يعاقب عليه – غالبا – إلا بعد مضى زمن ما من وقوعه وبطريقة خفية، فإن الإنسان لم يدرك بعد فداحة النتائج التى تترتب على الخطيئة . فكل خطيئة تؤدى إلى اضطرابات عضوية أو اجتماعية، وهى اضطرابات لا يمكن علاجها على وجه العموم، وإذا كانت التوبة لا تشفى تليف الأنسجة لدى السكير، أو الأمراض العصبية لدى أولاده، فإنها تعجز أيضاً عن إصلاح الاضطرابات الناجمة عن الحسد والإسراف الجنسى والغيبة والنميمة والبغضاء، كما أنها كذلك لا تبعد الشقاء عن الشواذ الذين يولدون لأبوين مصابين بالعيوب .

فالخطيئة تؤدى إن عاجلاً وإن آجلاً إلى التدهور والموت للجانى نفسه أو للوطن أو للنوع، ولهذا يجب على كل فرد أن يكون قادراً على التمييز بين الخير والشر، وأن يعرف أين توجد فى ميدان الممكن تلك الحدود الخفية التى تفصل بين المباح وغير المباح "(١) .

والجزاء الطبيعى ليس بمعزل عن الجزاء الإلهى ؛ لأنه ليس من الضرورى أن يكون الجزاء الإلهى مباشرًا، يؤكد ذلك أن الله – تعالى – وعد عباده بأن يجعل حياتهم طيبة إذا آمنوا وعملوا الصالحات، قال تعالى : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[سورة النحل، الآية ٩٧]، وأوعد الفاسقين والمعرضين عن ذكره بأن يجعل معيشتهم ضنكاً وبأن يحشرهم يوم القيامة عمياناً، قال تعالى : ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾ [سورة طه، الآية ١٢٤] (٢).

ومما يؤكد – أيضاً – ارتباط هذين النوعين من الجزاء قوله تعالى : ﴿ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [سورة البقرة، الآية ٦١]، وقوله : ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾ [سورة المائدة، الآية ٦٦]، وقوله : ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٩٦]، وقوله : ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً ۞ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَاراً (١١) وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَاراً﴾

(١) د/ الكسيس كارل، تأملات فى سلوك الإنسان ص ٩٤ – ٩٥ .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٢ ص ١١٢.

[سورة نوح، الآيات ١٠-١٢]، وقوله : ﴿ وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقاً ﴾ [سورة الجن، الآية١٦] .

٤ـ الجزاء الاجتماعى : وينقسم هذا الجزاء إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الجزاء غير المباشر :

وهو ما يجده كل فرد فى المجتمع من جراء انتشار الانحلال الأخلاقى مثل الكذب والنفاق والبغض والمحاباة والخيانة والرشوة والحسد وعدم الإخلاص والأنانية وغيرها . فالحياة الاجتماعية تصبح عندئذ جحيماً لا يطاق إذ تزول منها عندئذ كل بهجة ومودة ومحبة وأمن وطمأنينة، ويسود البغض والكراهية والعداوة، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ﴾[سورة آل عمران، الآية ١٠٣].

القسم الثانى : ما يقرره المجتمع من عقاب للمنحرف ومكافأة للمستقيم الصالح :

وهذا القسم أشد وقعا على النفوس ؛ لأنه فى حال الانحراف يجمع بين الإيلام المادى والإيلام النفسى المتمثل فى الفضيحة وفقدان الهيبة، قال تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة النور، الآية ٢]، وقال : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٣٣].

وفى حال المحسنين يجمع بين التكريم المادى والتكريم المعنوى، فإن لم يكن التكريم المادى متاحا فإن التكريم المعنوى كفيل بإدخال السرور على قلوب الصالحين، وكفيل أيضا بالتشجيع على التمسك بالفضيلة، وذلك لأن الثواب المعنوى أشرف كثيرا من الثواب المادى .

القسم الثالث : الجزاء الأدبى :

ويتمثل فى عدم الاعتداد بشخصية الفاسقين، وعدم الثقة بهم وعدم قبول شهاداتهم، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [سورة النور، الآية ٤].

وفى مقابل إسقاط القيمة الأدبية للفاسقين أمر الإسلام برفع القيمة الأدبية للصالحين، قال صلى الله عليه وسلم : " أنزلوا الناس منازلهم "[1] وقال : " إن من إجلال الله إكرام ذى الشيبة المسلم وحامل القرآن غير الغالى فيه والجافى عنه، وإكرام ذى السلطان المقسط "[2].

وهكذا يتضح أن الجزاء فى الأخلاق الإسلامية – كما عبر عنه الـرازى – نتيجـة طبيعيـة للمسئولية، وأنه ضرورى لتحقيق العدالة، وأنه دافع قوى للتمسك بالقيم الأخلاقية، وأنه رافد هام من الروافد التى تجعل الأخلاق ذات قيمة، وأنه ملائم لكافة الميول الإنسانية لاشتماله على نـوعى الجـزاء المادى والمعنوى، وأنه أساس السعادة أو الشقاوة فى الدنيا والآخرة على السواء .

****

وبعد أن تم عرض الأسس التى تعتمد عليها فلسفة الرازى الخلقية وهى :

١) العقيدة .

٢) حرية الإرادة .

٣) الإلزام والالتزام.

٤) المسئولية والجزاء.

يحسن التعريف بمفهوم القيم الخلقية – عند الرازى – والمعايير التى تحكمها، والوقوف على آرائه فى ذاتية القيم وموضوعيتها، وبيان مدى تطابق الجانب النظرى مع الجانب التطبيقى، فى فلسفته الخلقية، وانتخاب بعض الفضائل وشرح كيفية اكتسابها، والتركيز على بعض الرذائل وبيان كيفية تجنبها.

---

(١) سنن أبى داود ٤٨٤٢ .
(٢) سنن أبى داود ٤٨٤٢ .

الباب الثالث

القيم الخلقية عند الرازى بين النظرية والتطبيق

ويشمل أربعة فصول :

الفصل الأول : المعايير الخلقية.

الفصل الثانى: القيم الخلقية بين الذاتية والموضوعية.

الفصل الثالث: مختارات من الفضائل وبيان كيفية اكتسابها.

الفصل الرابع: ثلة من الرذائل وبيان كيفية تجنبها.

التمهيد :

انصب البحث فى هذا الباب على عدد من الأمور الهامة :

- ففى الفصل الأول تركز البحث على المعايير الأخلاقية التى نستطيع أن نميز بها بين السلوك الأخلاقى وغير الأخلاقى، ونقوم بها الأخلاق بصفة عامة .

وقد تطلب ذلك عرض ومناقشة أبرز الآراء التى حاولت تقديم حلول لهذه المسألة الهامة، وبيان موقع الرأى الذى اصطفاه الرازى منها، تمهيدا لاستخلاص أرجح الآراء التى تمثل وجهة النظر الإسلامية تمثيلا صحيحا .

- وفى الفصل الثانى اهتم البحث بتحديد ماهية القيم الأخلاقية، وبتحديد حظها من الذاتية والموضوعية، بهدف التعرف على ما إذا كانت هذه القيم نسبية تختلف باختلاف الأفراد وحاجاتهم وثقافاتهم وغاياتهم، أم مطلقة لا تختلف باختلاف الأشخاص أو الزمان أو المكان .

- وفى الفصل الثالث تم اختيار عدد من الفضائل الأخلاقية التى تناولها الرازى بالدراسة والتحليل، والتركيز على كيفية اكتساب هذه الفضائل، وبيان جدوى التمسك بها فى الحال والمآل .

- وفى الفصل الرابع تم عرض بعض الرذائل التى اهتم الرازى بالبحث فيها، والوقوف على كيفية تكونها، والتحذير من عواقبها، وكشف النقاب عن الطريقة المثلى لعلاجها .

الفصل الأول

المعـــايـــير الخلقيـــة

تعد مشكلة المعايير من أعقد المشكلات فى الفكر الأخلاقى، وإذا رجعنا إلى الدراسات الفلسفية لنرى المحاولات التى قدمتها لحل هذه المشكلة وجدنا فيها اتجاهين عامين تندرج تحتهما آراء متعددة .

الاتجاه الأول : الاتجاه الخارجى :

وهو اتجاه يقيس الأعمال الأخلاقية بالمعايير الخارجية التى لا تمت إلى باطن الإنسان بصلة(١) .

---

(١) . وقد انقسم أنصار هذا الاتجاه إلى مذاهب مختلفة :

- فمنها المذهب البراجماتى الأمريكى الذى يقيس الأعمال الأخلاقية بمدى ما تقدمه من نفع سواء كان هـذا النفع ماديا أو معنويا، وسواء كان خاصا بالفرد أم بالمجتمع، وكلما عاد النفع إلى أكبر قدر ممكن من النـاس زادت – فى رأى أصحاب هذا المذهب – درجة أخلاقية الفعل النافع (انظر يعقوب فـام، البراجمـاتيزم ص ١٣٧ وما بعدها، و د / توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ص ٢٦٣).
- فالخير – فى رأيهم – هو الحل الموفق لكل ما يعوق اطراد التقدم الاجتماعى، والصواب هو ما يسهم فى حل مشكلة تواجه الإنسان، والقيم فى مختلف صورها نسبية تتوقف علـى الأغـراض التـى تهـدف إلـى تحقيقها(انظر د/ توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ص ٢٦٤) .
- ولا يخفى ما يشكله هذا المذهب من خطورة على الأخلاق، حيث إنه يجردها من قداستها الذاتية، ويفقـدها قدرتها على الإلزام، ويفتح الباب واسعا أمام العابثين والمستهترين للتخلى عن مبادئها بدعوى أنها تتناقض مع مصالحهم أحيانا، وبدعوى أنهم مستغنون عن منافعها أحيانا أخرى .
- ومنها مذهب الوسطية الذى قال به أرسطو، وهو مذهب يقرر أن العمل الأخلاقى هو العمل الـذى يكـون وسطا بين عملين مرذولين، فالشجاعة – مثلا – وسط بين الجبن والتهور، والسخاء وسـط بـين الإسـراف والبخل، والحلم وسط بين الشراسة والفتور وهكذا (انظر أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقومـاخوس جـــ١ ص ٢٤٧ وما بعدها .).
- ويلاحظ أن هذا المذهب لا يمكن أن يكون عاما بحيث ينطبق على جميع الأعمال الأخلاقيـة، لأن هنـاك أعمالا أخلاقية ليست أوساطا لأعمال أخرى، فالصدق – مثلا – له مقابل واحد هو الكذب، والحق له مقابـل واحد هو الباطل . ومعنى هذا أنه ليس من الضرورى. أن تكون كل فضيلة وسطا بين رذيلتين .
- وقد أدرك أرسطو نفسه عدم شمول هذا المعيار فاستثنى منه الأعمال التى لا وسط لهـا مثـل : الحسـد والصدق والزنا .. إلخ
- ومنها : مذهب التكيف البيئى الذى نادى به هربرت سبنسر (ت: ١٩٠٣ م)، وهو مـذهب يـدعو إلـى إخضاع مبادئ الأخلاق لقانون الانتخاب الطبيعى عن طريق التنازع على البقاء، بمعنى أن يبقـى مـن هـذه المبادئ ما يقوى على النضال، وينقرض منها ما لا يقوى على النضال، لأن الأخلاق – حسب هذا الـزعم – شأنها شأن أى شىء آخر، فالخير ما يساير أغراض الحياة، والشر ما يتعارض مع أهدافها، ووظيفة الأخـلاق هى مساعدة الفرد على التكيف مع بيئته (انظر د/توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية ص ٣٠٦ وما بعدها).
- فالمعيار الذى تقاس به أخلاقية الأفعال فى هذا المذهب هو ما تمنحه للإنسان من قدرة على التكيـف مـع البيئة، فكلما كان الفعل أكثر اتفاقا مع البيئة كان أكثر أخلاقية، لأن التوافق خير، وعدم التوافق شر، فـالأول ينتج اللذة والسرور، والثانى ينتج الألم والشقاء

ويلاحظ أن الأخذ بهذا المذهب يفضى إلى نتائج خطيرة، لأن إخضاع المبادئ الأخلاقية إلى منطق التطور الأعمى ينحط بالإنسان إلى مستوى الحيوانات، ويكرس مفاهيم الأثرة والأنانية، ويقضى على العديد من الفضائل، فالإحسان – مـثلا – يتعارض – بمقتضى هذا المذهب – مع قانون الطبيعة الذى يقول ببقاء الأصلح، لأنه يساعد على بقاء من يسـتحق أن=

الاتجاه الثانى : الاتجاه الداخلى :

ويرجع المعيار فى هذا الاتجاه إلى قوة داخلية فطرية يميز بها الإنسان بين السلوك الأخلاقى والسلوك غير الأخلاقى [1].

آراء الأخلاقيين فى الإسلام :

ذهب علماء الأخلاق فى الإسلام إلى أن المعايير الأخلاقية تتنوع إلى ثلاثة أنواع هى : المعايير القلبية أو الوجدانية، والمعايير العقلية، والمعايير الشرعية .

=ينقرض كالطاعنين فى السن وضعاف العقول والأجسام، والدعوة إلى التعاون باسم محبة الإنسانية تصبح – بمقتضى هذا الفهم أيضا – ضلالا مبينا !

ومنها : المذهب التجريبى الذى يفسر العالم وأحداثه تفسيرا ماديا، ويستبعد الروح ولواحقها، وينكر وجود النفس مستقلة عن الجسم، ويرد العواطف والوجدانات إلى اللذة والألم، ويرجع اللذة والألم إلى الدورة الدموية، ويعزو سلوك الإنسان إلى ما يحدث فى جسمه بفعل المؤثرات الخارجية، ويجاهر بأن معيار العمل الأخلاقى هو التجربة، بمعنى أنه إذا أردنا أن نعرف أن عملا ما أخلاقى أو غير أخلاقى جربناه، فإذا جلب لنا نفعا ماديا أو معنويا فهو أخلاقى، وإذا جلب لنا ألما حسيا أو معنويا فهو غير أخلاقى (انظر د/توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية ص ١٣٦ وما بعدها).

- وهذا المذهب أيضا لم يسلم من النقد، لأن إخضاع الأخلاق للتجربة يجعلها نسبية، ويفقدها قيمتها وقدسيتها الذاتية، فتجربة السرقة – مثلا – تجلب النفع للسارق والضرر للمسروق، وبالتالى فإن حكم السارق على هذه التجربة يختلف تماما عن حكم المسروق عليها، ولا يمكن طبقا لهذا التوصل إلى حكم واحد فى هذه التجربة وما شاكلها .
- ولا يجوز الاستدلال باستهجان السارق للسرقة حينما يصير مسروقا على أن السرقة مستهجنة بالاتفاق، لأن السارق حينئذ لم يحتفظ بصفته وهى كونه سارقا، بل تغيرت هذه الصفة فصار مسروقا، ومن ثم كان حكمه فى هذه الحال هو حكم المسروق لا حكم السارق، ومعنى هذا أن الحكم على تجربة السرقة من وجهة نظر السارق يظل مختلفا دائما عن الحكم عليها من وجهة نظر المسروق، ولا يمكن الجمع بينهما بحال من الأحوال

(١)ومن أصحاب هذا الاتجاه من يذهب إلى أن هذه القوة هى الضمير، ويرى أن دورها لا يقتصر على التمييز بين السلوك الأخلاقى وغير الأخلاقى فقط، وإنما يتجاوز ذلك إلى مجازاة صاحبه بالسرور على أفعاله الأخلاقية، وبالتأنيب على أفعاله غير الأخلاقية .

- ومنهم من يرى أن العقل هو القوة الإدراكية الوحيدة التى تميز بين السلوك الخير والسلوك الشرير .

ومن المناصرين لهذا الرأى سقراط، وأفلاطون، والمعتزلة من المتكلمين المسلمين، والفيلسوف الألمانى كانط الذى جمع فى مذهبه بين الإرادة الخيرة بذاتها والعقل، وأكد أن أهمية العقل تكمن فى بعث الإرادة الخيرة فى ذاتها، وبين أن معيار الإرادة الخيرة هو صدورها عن تصورات العقل المطابقة للقوانين الخيرة الموضوعية، وعدم تأثرها بالميول والنزعات والرغبات المادية الغرضية (انظر كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ١٧ وما بعدها .)

ولم يسلم ما ذهب إله أصحاب هذا الاتجاه من النقد أيضا، لأنه لا يصلح للتعميم، فهناك أناس انحرفت فطرتهم عن نقائها الأول، وباتوا يستمرئون الرذيلة ويسخرون من القوانين الأخلاقية، ويدعون غيرهم إلى الإباحية ويشجعونهم على اتخاذها قانونا عاما، وهناك أناس لا تسعفهم عقولهم فى التوصل إلى أحكام قاطعة فى بعض الأفعال التى تختلط فيها أوجه الحسن بأوجه القبح كما هو الحال – مثلا – فى الكذب النافع .

غير أن طائفة منهم – ومن بينهم الرازى – رأوا أن المعايير القلبية والمعايير العقلية يمكن أن تندرج تحت المعايير الشرعية، لأن الشرع حث الإنسان على تحكيم القلب والعقل معا فى سائر تصرفاته باعتبارهما منحتين إلهيتين تمكنان الإنسان من تحقيق المقاصد الشرعية .

ومعنى هذا أن تلك المعايير – فى رأيهم – متداخلة ومتشابكة ولا يجوز الفصل بينها إلا من الناحية النظرية بهدف التبسيط لدى الدارسين .

وعلى أية حال فإنه يحسن تجاوز المعايير القلبية أو الوجدانية إلى النوعين الآخرين لأنها غير مختلف فيها بين علماء المسلمين، ولأنها من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تفصيل، أما النوعان الآخران فقد أثارا جدلا واسع النطاق بين أصحاب المدارس الفكرية فى الإسلام، ومن ثم لم يكن غريبا من الرازى أن يفرد لهما مباحث مستقلة فى العديد من مصنفاته تحت عنوان "التحسين والتقبيح عقليان أم شرعيان " .

وقبل الخوض فى عرض آراء الرازى وغيره من أصحاب الاتجاهات الإسلامية الأخرى يحسن تحديد معنى الحسن والقبح فى اللغة والاصطلاح :

معناهما فى اللغة :

أولا : معنى الحسن :

الحسن بالضم : الجمال[1]، وهو ضد القبح ونقيضه[2]، وحسن ككرم فهو حاسن وحسن وحسين، وهى حسنة وحسناء وحسَّانة[3]، والمحاسن : المواضع الحسنة من البدن، والمحاسن فى الأعمال : ضد المساوئ، وأحاسن القوم : حسانهم . وفى الحديث : " أحاسنكم أخلاقا الموطئون أكنافا "[4] . والإحسان : ضد الإساءة، وقد يأتى بمعنى الإخلاص الذى هو شرط فى صحة الإيمان والإسلام معا، كما فى قوله صلى الله عليه وسلم حين سأله جبريل – عليه السلام– عن الإحسان : " هو أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك "[5] .

وهكذا يتضح أن معانى الحسن فى اللغة تدور حول الجمال بشقيه الحسى والمعنوى .

ثانيا : معنى القبح :

القبح : ضد الحسن يكون فى الصورة والفعل، والفعل: قبح يقبح قبحا وقُبُوحا وقَباحًا وقَباحة وقُبُوحة، وهو قبيح، والجمع قباح وقَبَاحى، والأنثى قبيحة، والجمع قبائح وقباح، قال الأزهرى : هو

---

(١) الفيروز آبادى، القاموس المحيط، مادة (حسن) جـ٤ ص ٢١٣ .
(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة (حسن) جـ١٣ ص ١١٤.
(٣) الفيروز آبادى، القاموس المحيط، مادة (حسن) جـ٤ ص ٢١٣ .
(٤) تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى حديث رقم ١٩٤١.
(٥) صحيح مسلم، كتاب الإيمان حديث رقم ١٠.

نقيض الحسن عام فى كل شيء [1]، وأقبح: أتى بقبيح، واستقبحه : ضد استحسنه، وقبح عليه فعله تقبيحا: بين قبحه[2]، والمقابح : ما يستقبح من الأخلاق، والممادح: ما يستحسن منها [3].

معناهما فى الاصطلاح :

أولا – الحسن : هو ما لفاعله فعله، وقيل : ما مدح فاعله، وقيل : ما حكم مالك الأعيان بحسنه، وقيل : ما لا وعيد على فعله[4]، وقيل، ما للقادر عليه، المتمكن من العلم بحاله أن يفعله، وقيل : ما لم يكن على صفة تؤثر فى استحقاق الذم[5]، وقيل يطلق على ما يوافق غرض الإنسان، ويطلق على صفة الكمال كقولنا : العلم حسن[6]، وكذلك يطلق على ما لا يكون منهيا عنه شرعا . وتندرج فيه أفعال الله تعالى، وأفعال المكلفين : من الواجبات والمندوبات والمباحات، وأفعال الساهى والنائم والبهائم[7] .

ثانيا – القبيح : هو ما ليس لفاعله فعله، وقيل : ما حكم مالك الأعيان بقبحه، وقيل : ما فى فعله وعيد[8]، وقيل : هو الذى ليس للمتمكن منه، ومن العلم بقبحه أن يفعله، ويستحق الذم بفعله[9]، وقيل : يطلق على ما يخالف غرض الإنسان، وعلى صفة النقصان[10]، وعلى ما ورد الشارع بالنهى عنه وذم فاعله وإهانته واستحقاقه للعقاب[11] . وهو يشمل المنهى عنه نهى تحريم أو كراهة، وفعل البهائم غير داخل فيه، أما فعل الصبى فمختلف فيه، وأما فعل الله – تعالى – فحسن باتفاق[12]، وإن اختلف القول فى تعليل حسنه .

تحرير محل النزاع فى معانى الحسن والقبح:

يقول الرازى : " لا نزاع فى أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائما لطباعنا، وبعضها منافرا لطباعنا . فإن اللذة وما يؤدى إليها ملائم، والألم وما يؤدى إليه منافر، ولا حاجة فى معرفة هذه الملاءمة وهذه المنافرة إلى الشرع . وأيضا : نعلم بعقولنا أن العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص، وإنما

---

(١) المصدر السابق جـ٢ ص ٥٥٢ .
(٢) الفيروز آبادى، القاموس المحيط جـ١ ص ٢٤١.
(٣) ابن منظور، لسان العرب جـ٢ ص ٥٥٣ .
(٤) الجوينى، الكافية فى الجدل ص ٣٨ وما بعدها .
(٥) الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ١ ص ٢٢ .
(٦) الرازى، الإشارة فى علم الكلام (٣٣ – أ).
(٧) الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ١ ص ٢٤ .
(٨) الجوينى، الكافية فى الجدل ص ٣٩.
(٩) الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ١ ص٢٢ .
(١٠) الرازى، الإشارة فى علم الكلام (٣٣ – أ).
(١١) الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ١ ص ٢٤، والإشارة (٣٣ – ب) .
(١٢) عضد الدين الإيجى، المواقف فى علم الكلام ص ٣٢٨.

التزاع فى أن كون بعض الأفعال متعلق الذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة، وكون البعض الآخر متعلق المدح فى الدنيا والثواب فى الآخرة .هل هو لأجل صفة عائدة إلى الفعل، أو ليس الأمر كذلك، بل هو محض حكم الشرع بذلك، أو حكم أهل المعرفة به ؟ " [١]

إذن هناك معان للحسن والقبح متفق على إمكانية معرفتها بالعقل ولو لم يرد الشرع بها، كمعرفة ملاءمة الشيء أو منافرته للطبع، أو كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، وإنما يكمن التزاع فى أن حسن أو قبح الأفعال التى يتعلق بها المدح أو الذم فى الدنيا، وبالتالى الثواب أو العقاب فى الآخرة هل يعود إلى صفة ثابتة فيها أم إلى مجرد تعلق خطاب الشارع بها أمرا أو نهيا ؟

وفيما يأتى نعرض الآراء المختلفة في هذه القضية عرضنا موجزا، ونذكر الرأى الراجح مشفوعا بسبب ترجيحه .

أولا موقف السلف :

يرى السلف أن العقل قادر على إدراك الحسن والقبح فى الأفعال بغض النظر عن ورود الشرع، فللفعل عندهم حسن فى نفسه وحسن بإيجاب الشرع له، كما أن بعض الأفعال قبيح فى نفسه وقبيح بالنهى عنه [٢].

ثانيا موقف الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة إلى أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه فى حكم التكليف من الله شرعا، بمعنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وقبحا بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثوابا أو عقابا، وقد يحسن الشيء شرعا ويقبح مثله المساوى له فى جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن : ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح : ما ورد الشرع بذم فاعله، وإذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل، وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح، ولا إذا حكم به ألبسه صفة فيوصف به حقيقة، وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعى والأمر الحكمى لا يكسبه ولا يكتسب عنه صفة، وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة[٣] .

---

(١) الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٣٤٦.
(٢) انظر ابن القيم، مفتاح دار السعادة جـ ١ ص ٣٥٩ وما بعدها، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان جـ٢ ص ٤٩٥ وما بعدها، وانظر ابن تيمية، الرد على المنطقيين جـ٢ ص ١٥٣-١٥٩،
(٣) انظر الشهرستانى، نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٣٧٠، والباقلانى، الإنصاف ص ٤٩، وعضد الدين الإيجى، المواقف ص ٣٢٥، والجوينى، الإرشاد بشرح أبى بكر بن ميمون ص ٥٠٢، والعقيدة النظامية ص ٣٥، الغزالى، الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣٩، والإيجى، المواقف ص ٣٢٣ –٣٢٥، والإسفرايينى، التبصير في الدين ص ١٠٥،

ثالثا : موقف المعتزلة :

يرى المعتزلة الأوائل أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان فى الأفعال، ويمكن للعقل أن يدركهما حتى قبل ورود الشرع [١].

أما المتأخرون من المعتزلة – وعلى رأسهم القاضى عبد الجبار – قد طوروا آراءهم فى هذا الصدد، فذهبوا إلى أن الأفعال تحسن أو تقبح إذا وقعت على وجه أو اعتبار يؤدى إلى وصف الأفعال بهذا الوصف، وهم بهذا يوافقون متقدميهم فى قولهم بأن صفتى الحسن و القبح ثابتان فى الأفعال المتصفة بإحداهما، إلا إنهم ينكرون عليهم كون صفتى الحسن والقبح مطلقتين فى تلك الأفعال[٢]، لأن الفعل الواحد يحسن أو يقبح طبقا للوجه أو الاعتبار الذى يقع عليه[٣]، فالقتل – مثلا – إذا كان عدوانا كان قبيحا، وإذا كان قصاصا كان حسنا .

والقول بالوجوه والاعتبارات العقلية لا يعنى القول بنسبية قيمتى الحسن والقبح، فالمعتزلة جميعا يقرون بثبات القيم الأخلاقية، لكن القول بالوجوه يسمح بإمكانية وصف الفعل تارة بأنه حسن، وتارة أخرى بأنه قبيح تبعا لهذه الوجوه والاعتبارات العقلية[٤] .

رابعا : موقف الرازى :

إن الذى ينظر فى موقف الرازى من قضية التحسين والتقبيح، يستطيع أن يفرق بين ثلاث مراحل متميزة، وإن كانت متداخلة فى بعض الأحيان، فقد كان توجهه أشعريا صرفا فى البداية، ثم اتخذ موقفا وسطا بين الموقفين الأشعرى والمعتزلى، ثم اصطفى موقف متأخرى المعتزلة فى نهاية المطاف .
وتفصيل ذلك على النحو الآتى :

فى المرحلة الأولى شارك الرازى غيره من الأشاعرة القول بأنه ليس للفعل صفة ثابتة فيه تجعله حسنا أو قبيحا، وإنما يعود الحسن والقبح إلى مجرد تعلق خطاب الشارع به، فإذا ورد الإذن بالفعل يسمى حسنا، وإذا ورد النهى عنه يسمى قبيحا[٥] .

والأشعرى، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ١١٦، ود/ زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالى، و نوران الجزيرى، الغائية عند الأشاعرة ص ٢٣٨ وما بعدها.

(١) انظر القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص ٣١٠، والشهرستانى، الملل والنحل جـ١ ص ٦٦، ونهاية الإقدام ص ٣٧٢ وما بعدها، والأشعرى، مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٤٥،' المقبلى، العلم الشامخ فى تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ص ١٨٥.

(٢) انظر د/ محمد صالح محمد السيد، الخير والشر عند القاضى عبد الجبار ص ٥٧ .

(٣) انظر القاضى عبد الجبار، المحيط بالتكليف ص ٢٣٩ وما بعدها .

(٤) انظر د/ محمد صالح، الخير والشر عند القاضى عبد الجبار ص ٥٧.

(٥) انظر الرازى، الإشارة فى علم الكلام ٣٣ – ب .

ولكن مع تمسك الرازى بهذا الفهم للحسن والقبح، فقد رأى أن ربط المسألة بالإذن الشرعى يؤدى إلى إخراج أفعال الله – تعالى – من دائرة الحسن، ومن ثم أكد أن الأصوب والأدق أن يقال : القبيح : هو المنهى عنه شرعا والحسن : هو ما لا يكون منهيًا عنه شرعًا. وعلى ذلك تندرج فى الأخير أفعال الله تعالى، وأفعال المكلفين : من الواجبات والمندوبات والمباحات، وأفعال الساهى والنائم والبهائم[1].

وقد حمل الرازى حملة قاسية على القائلين بأن حسن الأفعال أو قبحها يعودان إلى صفات ثابتة فيها، وظل على هذا الموقف إلى نهاية حياته . ويمكن إجمال ما استدل به على بطلان موقف خصومه فيما يأتى :

لو كان الحسن والقبح صفة لافتقر الموصوف به إلى أمر لأجله اتصف به، وإلا لم يكن اتصافه به أولى من اتصافه بغيره واتصاف غيره به، وذلك الأمر إما أن يكون راجعا إلى الفعل أو إلى الفاعل، أما إلى الفعل فلا يجوز، لأن الأمر حينئذ لا يخلو أن يكون عائدا إلى ذات الفعل، أو لأمر لازم له، أو لأمر غير لازم، ومحال أن يكون لذات الفعل، لأن المتماثلات فى الحقيقة قد تختلف فى الحسن والقبح كالسجدة الواحدة، فإنها تكون حسنة إذا قصد بها عبادة الله، وتصير بعينها قبيحة إذا قصد بها عبادة الصنم، ولا يجوز أن يكون تعليل الحسن والقبح راجعا إلى صفة لازمة للذات، لأنه يلزم حينئذ ألا يبقى فرق بين ما إذا صدر عن إنسان كلمة الكفر عن الاعتقاد وبين ما إذا صدر عن الحكاية، كما لا يجوز أن تعزى صفة الحسن والقبح لأمر غير لازم للفعل، لأن ذلك الشيء إذا كان قائما به لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال ، وإن لم يكن قائما به استحال أن يوجب له حكما، إذ لو أوجب له حكما لأوجب لسائر الأفعال فى الحسن والقبح، وذلك باطل، فثبت أن الحسن والقبح لا يرجعان إلى ذات الفعل، ولا إلى أمر لازم له، ولا إلى أمر غير لازم له[2] .

وأما إذا فرضنا أن مرجع الحسن والقبح إلى صفة من صفات الفاعل، فلا يجوز أن تكون تلك الصفة هى كون الفاعل عالما، لأن العلم يتبع المعلوم ولا يؤثر فيه، ولا كونه قادرا، لأنه لا يؤثر إلا فى إيجاد الفعل، وذلك لا يختلف فى الحسن والقبح، ولا كونه مريدا، لأنه يلزم أن يصير القتل والظلم والكذب الضار والإيلام المحض من غير عوض ولا سابقة جناية حسنا إذا قصد ذلك الفاعل إلى حسنه وأراد أن يكون حسنا، وذلك باطل، فلم يبق من صفات الفاعل إلا كونه آمرا أو ناهيا، وهو مذهب بعض الأشاعرة الذين ظنوا أن أمر الله أو نهيه يوجبان للفعل صفة بها يكون حسنا أو قبيحا، وذلك باطل

(١) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ١ ص ٢٤
(٢) انظر الرازى، الإشارة فى علم الكلام (٣٤ – أ) وما بعدها .

– عند الرازى – لأنه يلزم منه ألا تكون أفعال الله حسنة، لأنها غير مأمور بها، ولأن فعل الواجبات أحسن من فعل المندوبات، والقتل الظلم أقبح من ارتكاب الصغائر، ولو كان الحسن والقبح صفة لكان الزائد فيه موجبا للتزايد فى تلك الصفة، ويلزم منه الجمع بين المتماثلين، وذلك محال، فثبت أنه ليس للحسن ولا للقبح صفة بها يكون الفعل حسنا أو قبيحا، وإنما هو مجرد كون الفعل مأمورا به أو منهيًّا عنه(١) .

وبناء على ما ذهب إليه الرازى من أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبتان إلا بالشرع، قرر أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، أى أنها لا توصف بحسن ولا بقبح ولا بأنها واجبة أو محرمة أو مباحة، كما قرر أنه لا يجب قبل الشرع – أيضا – معرفة الله ولا شكر المنعم للسبب ذاته(٢) .

أما فى المرحلة الثانية فقد قسم الرازى ما يطلق عليه الحسن والقبح إلى ثلاثة أقسام:

١) كون الشيء ملائما للطبع أو منافرا له، وأوضح أن الحسن والقبح عقليان بهذا المعنى فقال: "لا نزاع فى أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائما لطباعنا وبعضها منافرا لطباعنا . فإن اللذة وما يؤدى إليها ملائم، والألم وما يؤدى إليه منافر، ولا حاجة فى معرفة هذه الملاءمة وهذه المنافرة إلى الشرع"(٣) .

ويستدل الرازى على ذلك بأن الظالم لا يميل طبعه إلى الظلم، لأنه لو حكم بحسنه لما قدر على دفع الظلم عن نفسه، ويؤكد أن النفرة عن الظلم متمكنة فى طبع الظالم والمظلوم، إلا إن الظالم ربما يرغب فيه لعارض يختص به وهو أخذ المال من غيره . وكذلك الحكم بحسن الإحسان إنما كان لأن الحكم بحسنه قد يفضى إلى وقوعه وهو ملائم لطبع كل إنسان، والحكم بقبح الكذب إنما كان لكونه على خلاف مصلحة العالم، وبحسن الصدق لكونه على وفق مصلحة العالم، وبحسن إنقاذ الغريق لأنه يتضمن حسن الذكر – وإن لم يوجد ذلك – ولأن من شاهد شخصا من أبناء جنسه فى الألم تألم قلبه، فإنقاذه منه يستلزم دفع ذلك الألم عن القلب، وذلك مما يميل إليه الطبع(٤) .

ولكن إذا كان الأمر على ما يذهب إليه الرازى فما قوله فيمن لا ينفر طبعه من مخاطبة الجماد مع أن قبحه معلوم بالضرورة ؟ وما قوله فى شأن من أنشأ قصيدة غراء فى شتم الملائكة والأنبياء وكتبها بخط حسن وقرأها بصوت طيب حزين ؟ فإن الطبع يميل إليه فى حين ينفر العقل منه، مما يدل على أن نفرة العقل مغايرة لنفرة الطبع .

---

(١) انظر الرازى، الإشارة فى علم الكلام (٣٥ – أ) .
(٢) انظر المصدر السابق (٣٦ – أ).
(٣) انظر الرازى، نهاية العقول جـ٢ ص ٢٥١، والمحصول ص ٢٠٢، والأربعين فى أصول الدين جـ١ ص٣٤٦.
(٤) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ١ ص ٣٤ وما بعدها .

يرد الرازى قائلا : " أما مخاطبة الجماد فلا نسلم أن استقباحها يجرى مجرى استقباح الظلم، والقدر الذى فيه من الاستقباح إنما كان باتفاق أهل العلم على أن الإنسان لا يجب أن يشتغل إلا بما يفيده فائدة إما عاجلة وإما آجلة .

وأما القصيدة المشتملة على الشتم، فإنما تستقبح لإفضائها إلى مقابلة أرباب الفضائل بالشتم والاستخفاف، وهو على مضاد مصلحة العالم .

فظهر أن المرجع فى هذه الأشياء إلى ملاءمة الطبع ومنافرته "[١] .

والواقع أن تفسير الحسن والقبح بملاءمة الطبع ومنافرته ليس دقيقا، لأن طباع البشر مختلفة — حقا — لاختلاف جواهر نفوسهم فى أصل الخلق، فما يلائم طبع المجبول على حب الخير يختلف عما يلائم المجبول على حب الشر، ومن ثم يمكن الاعتراض على ادعاء الرازى بأن النفرة متمكنة فى طبع الظالم، وأن إقدامه على الظلم إنما يكون لعارض يختص به بالقول : حب الظلم واستحسانه متمكنان فى طبع الظالم، وهو ينزع إليه دائما ما لم تتعرض مصالحه للخطر، وإذا أحجم عنه فى بعض الأحوال، فإنما يكون ذلك على سبيل المداراة والتصالح مع المجتمع من أجل الحفاظ على نفسه وأمواله .

ولقائل أن يقول : إذا كان الأمر كذلك، فلما يستقبح الظالم الظلم إذا كان واقعا عليه هو ؟

الجواب : أننا لا نسلم بأن الظالم دائما ما يستقبح الظلم إذا كان واقعا عليه، فالظالم — أحيانا — ينظر بإعجاب إلى من استطاع النيل منه، ويثنى على ذكائه وقدراته، ويتمنى أن يكون مثله أو يتفوق عليه، وهو فى كل ذلك يرى أن اعتداء القوى على الضعيف أمر طبيعى، وعلى الضعيف أن يستسلم ويرضى بواقعه.

ومما يؤكد أنه لا يجوز التعويل على ملاءمة الطبع ومنافرته فى التحسين والتقبيح، أن الزانى يميل طبعه إلى الزنا مع أن عقله يحكم بقبحه، فعلمنا أن ميل الطبع أو نفرته شىء، وأن حكم العقل بالحسن أو القبح شىء آخر .

وعلى أية حال فإن الرازى حينما اعتبر أن الحسن والقبح عقليان إذا قصد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته لم يعط للعقل استقلاليته فى التحسين والتقبيح، بل جعله تابعا لغيره، فالعقل - عنده - يحكم بحسن الصدق لأنه على وفق مصلحة العالم، وذلك ملائم للطبع، ويحكم بقبح الكذب لأنه على خلاف مصلحة العالم، وذلك منافر للطبع .

---

(١) الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ١ ص ٣٥.

ولا شك أن هذا التفسير يفضى حتما إلى اعتبار قيمة الأفعال تابعة لما تحققه من منفعة، ويجعل الأحكام على الأشياء نسبية، ومن ثم لا يمكن قبوله .

ولعل هذا – إلى جانب أسباب أخرى سنعرضها فى حينها – هو ما دفع الرازى إلى تغيير موقفه من هذه المسألة فى مرحلة لاحقة .

٢) كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كقولنا : العلم حسن والجهل قبيح .

وقد شارك الرازى غيره القول بأنه لا نزاع فى أن الحسن والقبح عقليان –أيضا– بهذا التفسير[١].

٣) كون الفعل متعلق المدح أو الذم فى الدنيا، والثواب أو العقاب فى الآخرة، وذلك فى رأى الرازى وغيره من الأشاعرة يعود إلى ورود الشرع به، لا إلى صفة عائدة إلى الفعل كما يذهب المعتزلة[٢].

وقد أورد الرازى عددا من الأدلة على صحة ما ذهب إليه، منها :

أ) جواز تكليف ما لا يطاق، ولو كان قبيحا لما فعله الله تعالى، وقد فعله بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وعلمه بأنه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالا، ولأنه كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله – تعالى – فى كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فقد كلفه أن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهو تكليف الجمع بين الضدين[٣] .

ب) أن القبح لو كان عائدا إلى صفة فى الفعل لقبح إما من الله – تعالى – أو من العبد، والقسمان باطلان، فالقول بالقبح باطل، أما أنه لا يقبح من الله فمتفق عليه[٤]، وأما أنه لا يقبح من العبد فلأن أفعاله الصادرة عنه إما اضطرارية وإما اتفاقية، وعلى كلا التقديرين لا يقبح من العبد شيء، وتقرير ذلك : أن صدور الفعل عند حصول القدرة والداعى إما أن يكون واجبا أولا، فإن كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا، لأن حصول القدرة والداعى ليس بالعبد، وإلا لزم التسلسل، وإذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبا، وعندما لا يكونان حاصلين يكون الفعل ممتنعا، فكان الاضطرار لازما لا محالة . وأما إن لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى واجبا، فإما أن

(١) انظر الرازى، نهاية العقول جـ٢ ص ٢٥١، والمحصول ص٢٠٢، والأربعين جـ١ ص ٣٤٦ والمحصول جـ١ ص ٢٩.
(٢) انظر الرازى، الأربعين جـ٢ ص ٣٤٦، والمحصول ص ٢٠٢، ونهاية العقول جـ٢ ص ٢٥١ والمحصول جـ١ ص ٢٩.
(٣) انظر الرازى، المحصل ص ٢٠٢ .
(٤) انظر المصدر السابق ص ٢٠٣ .

يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح أو لا يتوقف، فإن توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك المرجح واجبا، وإلا عاد الكلام الأول ولزم التسلسل، وإذا كان واجبا عاد القول بأن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى اضطرارى، وأما إن لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح، كان رجحان الفعل اتفاقيا، بمعنى أنه اتفق حصول هذا الرجحان، لا لمؤثر أصلا، فلا يكون ذلك الرجحان من العبد، فثبت أن أفعال العباد إما اضطرارية وإما اتفاقية . وإذا كان كذلك وجب أن يكون القول بالقبح العقلى باطلاً[1] .

ج) أنه لو كان القبح لوجه عائد إلى الفعل، لزم تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية، وهذا محال فذلك محال . وبيان الملازمة : أن القبح نقيض اللاقبح، واللاقبح محمول على العدم، والمحمول على العدم عدم، فوجب أن يكون القبح صفة موجودة . ولمزيد بيان يسوق الرازى مثالا فيقول : " الظلم ماهية مركبة من أمور، منها : كون ذلك الإضرار غير مستحق . ومعلوم أن كونه غير مستحق قيد عدمى، فإذا عللنا قبح الظلم بكونه ظلمًا، وكونه ظلمًا ماهية مركبة من قيود أحدها قيد عدمى، فحينئذ لم يكن مجموع القيود المعتبرة فى كونه ظلما أمرا وجوديا، فيلزم تعليل القبح الذى هو صفة موجودة بالعدم، وهو محال، وإنما قلنا : إن تعليل ذلك الموجود بالعدم محال لأن العدم نفى محض وسلب صرف، وإيجاد الغير يعتمد على كونه موجودا فى نفسه، وإذا لم يكن له ثبوت وتحقق أصلا، امتنع كونه علة لغيره "[2] .

د) أنه لو كان قبح الكذب لكونه كذبا، لوجب أن يقبح كل ما كان كذبا، وكان يلزم أن يكون الكذب الذى يكون سببا لخلاص الأنبياء والرسل – عليهم الصلاة والسلام– عند إقدام الظلمة عليهم بالقتل وأنواع الإيذاء قبيحا . ومعلوم أنه ليس كذلك، فدل هذا على أن كونه كذبا ليس علة للقبح .

ولا يجوز – فى رأى الرازى – الاعتراض بأن الكذب فى جميع المواضع قبيح، وأن الواجب فى هذه الصورة وأمثالها إنما هو ذكر المعاريض لأن فيها مندوحة عن الكذب، يقول الرازى : " إنا نفرض أن الكلام فى ما إذا لم يكن التعريض كافيا، كما إذا قال : هل رأيت فلانا فى هذه الساعة ؟ وهل تعرف مكانه ؟ فإن قلت : نعم . طالبك به وقتله لا محالة، وإن قلت : لا . فقد كذبت "[3] .

---

(١) انظر الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٣٤٦ وما بعدها، وانظر المحصول جـ١ ص ٣٠ وما بعدها .
(٢) الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٣٨٤.
(٣) الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٣٤٨ وما بعدها .

كما لا يجوز – فى رأيه أيضا – الاعتراض بالقول : " إن كونه كذبا علة للقبح، إلا إن الحكم تخلف عن العلة فى هذه الصورة لقيام مانع ومعارض، لأنه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانع، فلا كذب إلا ويجوز أن يقال له : لعله وجد مانع من الموانع يمنعه من قبحه . وعلى هذا التقدير لا يمكن الحكم القطعى بقبح شىء من الأكاذيب . أقصى ما فى الباب أن يكون الحاصل هو الظن، وعند هذا لا يمكن الحكم بقبح الكذب فى حق الله تعالى "[1] .

هـ) أن من توعد غيره ظلما وقال له : سأقتلك غدا . فالحسن هنا إما أن يقتله، وهو باطل قطعا، أو ألا يقتله، إلا إنه إذا لم يقتله صار الخبر بأنه سيقتله غدا كذبا . فلو كان الكذب قبيحا، لكان ترك القتل مستلزما للقبيح، ومستلزم القبيح قبيح، فكان يجب أن يكون ترك القبيح قبيحا . ولما كان ذلك باطلا، علمنا أنه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقًا[2] .

والحق أن هذه الأدلة التى أوردها الرازى ضعيفة ولا تثبت أمام المناقشة الجادة، إذ الأول يماثل بين أفعال الله – تعالى – وأفعال العباد، مع أن أفعال الله لا توصف بالقبح على الإطلاق كما يعترف الرازى نفسه صراحة فى الدليل الثانى . والدليل الثانى الذى قال الرازى فيه بالجبر، يفضى إلى نتائج خطيرة، لأنه يهدم أى أساس للمسئولية والجزاء، ولا يمكن معه إقامة أية نظرية أخلاقية تتفق مع ما جاءت به الأديان ونادت به العقول . والدليل الثالث يمكن الاعتراض عليه بأن ترك الفعل القبيح يكون حسنا، وترك الفعل الواجب يكون قبيحا، ومعنى هذا أن الترك – وهو أمر عدمى – يمكن أن يوصف بالحسن والقبح . والدليل الرابع دليل خطابى وليس دليلا برهانيا، لأن عدم العلم بوجود المانع، وبالتالى عدم القدرة على القطع بقبح الفعل، لا يعنى عدم وجود المانع، ولا يقدح فى تخلف الحكم بالقبح . والدليل الخامس ذكر الرازى فيه أن القتل غير حسن (قطعا)، فهل استند فى ذلك الحكم إلى العقل وهو لا يقول هنا بتحسين العقل وتقبيحه ؟ أم إلى الشرع مع أن الدليل على التحسين والتقبيح الشرعيين لم يتم بعد ؟

وعلى أية حال فإن الرازى يرفض أدلة المعتزلة على أن العلم بالحسن والقبح ضرورى وليس شرعيا، والتى يمكن إجمالها فيما يأتى :

---

(١) الرازى، الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٣٤٨ وما بعدها .

(٢) انظر الرازى، نهاية العقول جـ٢ ص ٢٥٥، والمحصل جـ١ ص ٢٣٨، والأربعين جـ١ ص ٣٤٩.

أ) أن الفعل الذى حكم فيه بالوجوب – مثلا – لم يختص بما لأجله استحق ثبوت ذلك الحكم، وإلا كان تخصيصه بالوجوب دون سائر الأحكام ودون سائر الأفعال ترجيح لأحد طرفى الجائز على الآخر لا لمرجح .

ب) أنه لو لم يكن الحسن والقبح إلا بالشرع لحسن من الله – تعالى – كل شىء، ولو حسن منه كل شىء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولو حسن منه ذلك لما أمكننا أن نميز بين النبى والمتنبئ، وذلك يفضى إلى بطلان الشرائع بالكلية .

ج) أنه لو حسن من الله – تعالى – كل شىء لما قبح منه الكذب، وعلى هذا لا يبقى اعتماد على وعده ووعيده .

د) أن العاقل إذا استوى عنده الصدق والكذب فى كل الأمور إلا فى كونهما صدقا أو كذبا، وخير بينهما فإنا نعلم بالضرورة أنه يختار الصدق . وما ذلك إلا لأن الصدق حسن لكونه صدقا .

(هـ) أن الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند ورود الشرع بهما، لأنهما إذا لم يكونا معلومين قبل ذلك، فعند ورود الشرع بهما يكون واردا بما لا يعقله السامع ولا يتصوره، وذلك محال، فوجب أن يكونا معلومين قبل ورود الشرع[1].

(و) أن كل من كان سليم العقل، إذا أحسن إليه رجل حكم عقله الصريح بأنه يجب عليه شكره ومدحه، وإن من أساء إليه وضربه فإنه يحسن منه ذمه ولومه.

وليس لقائل أن يقول : إن هذه الأحكام تثبت بالشرع، لأن حسن هذه الأحوال وقبحها مقرر فى عقل من لم يؤمن بالله ولا باليوم الآخر، ولو كان هذا الحكم مستفادا من الشرائع، لوجب ألا تحصل فى عقول الدهريين والبراهمة هذه الأحكام، وحيث علمنا بالضرورة حصول هذه الأحكام فى عقول جميع الخلق، علمنا أنها غير مأخوذة من الشريعة، ولكنها مقررة فى بدائه العقول .

ز) أنا إذا فرضنا إنسانا دهريا ينكر الإله والنبوة، وفرضنا أنه كان مارا فى صحراء خالية عن الناس، فاتفق أنه عبر على إنسان أعمى، ورآه فى نوع من أنواع البلاء، مشرفا على الهلاك، فإنه قد يرق قلبه عليه، ويحمله عقله على الإحسان إليه، فههنا رغبته فى الإحسان إليه ليست لطلب الجزاء، فإن ذلك الرجل فقير، وليس لأجل الطمع فى الثناء، لأن ذلك الرجل أعمى لا يعرفه، و لم يحضر هناك إنسان آخر حتى يقال : إنه يروى تلك الواقعة ليمدحه سائر الناس، وليس – أيضا – لأجل الطمع فى تحصيل

(١) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ١ ص ٣٣ وما بعدها .

الثواب، لأن ذلك الإنسان دهرى منكر للإله والنبوة والمعاد، فلما حصلت الرغبة العظيمة فى الإحسان إلى ذلك الضعيف، وانتفت سائر الوجوه، علمنا أن الداعى له إلى ذلك الإحسان مجرد ما تقرر فى عقله من أن الإحسان حسن، وذلك يدل على أن شهادات العقول متطابقة على حسن الإحسان وقبح الإساءة [(١)].

وقد أوضح الرازى أن دعوى الضرورة مسلمة ولكن لا فى محل التزاع، وإنما فيما كان ملائما للطبع أو منافرا له، أما إذا كان هناك ادعاء بوجود أمر زائد على ذلك فلابد من إفادة تصوره، ثم إقامة الدليل على التصديق به، فإن كل ذلك غير مساعد عليه فضلا عن ادعاء العلم الضرورى فيه[(٢)].

فالدليل الأول معارض بأن رجحان أحد طرفى الممكن على الآخر، إن افتقر على المرجح توقف رجحان فاعلية العبد على تاركيته على مرجح غير صادر من جهته، وإلا وقع التسلسل، ويكون رجحان الفاعلية على التاركية عند حصول ذلك المرجح واجبا، وإلا لزم الرجحان لا لمرجح، وإذا كان كذلك لزم الجبر، ويلزم من لزوم الجبر القطع ببطلان القبح العقلى . وإن لم يفتقر الرجحان إلى مرجح أصلا فقد اندفعت الشبهة بالكلية .

والدليل الثانى يجاب عنه بأن الاستدلال بالمعجزة على الصدق مبنى على مقامين، أحدهما : أن الله – تعالى – إنما خلق ذلك المعجز لأجل التصديق . وثانيهما : أن كل من صدقه الله – تعالى – فهو صادق، والقول بالحسن والقبح إنما ينفع فى المقام الثانى لا فى المقام الأول، فلم قلتم : إن الله – تعالى – ما خلق هذا الفعل إلا لغرض التصديق ؟[(٣)]

والدليل الثالث معارض بأن " القول بصحة النبوات وصحة الوعد والوعيد إما أن يكون مبنيا على القول بصحة الحسن والقبح فى العقل، وإما ألا يكون مبنيا عليه، فإن كان الأول فحينئذ يكون القول بصحة الحسن والقبح فى العقل أصلا للعلم بصحة الوعد والوعيد والنبوات، فلو أثبتنا العلم بصحة الحسن والقبح بالبناء على إثبات الوعد والوعيد والنبوات لزم إثبات الأصل بالفرع، وذلك يوجب الدور، وهو محال . وأما إن لم يكن القول بصحة الوعد والوعيد وبصحة النبوات محتاجا إلى العلم بصحة الحسن والقبح فحينئذ لا يلزم من القدح فى الحسن والقبح العقليين القدح فى الوعد والوعيد وفى النبوات فيثبت بهذا البرهان أن الذى ذكروه لا يصح الاستدلال به على إثبات هذا المطلوب "[(٤)] .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٣ ص ٣٤١ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ١ ص٣٤.
(٣) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ١ ص ٣٦.
(٤) الرازى، المطالب العالية جـ ٣ ٣٥٦.

والدليل الرابع يجاب عنه بأن فرض الخلو عن العوارض لا يوجب حصول الخلو عن العوارض، ولو أن إنسانا خلق خاليا عن العوارض، ففى ذلك الوقت لا ندرى هل كان يحكم بهذا الحكم أم لا ؟[1]

والدليل الخامس يجاب عنه بأن الموقوف على الشرع ليس هو تصور الحسن والقبح، أو تصور ماهية ترتب العقاب والذم على الفعل، وعدم هذا الترتب، وإنما الموقوف على الشرع هو التصديق به، فأين أحدهما من الآخر ؟[2]

أما الدليل السادس فالرد عليه من وجهين :

أ) أن العلوم البدهية لا يجوز اختلاف العقلاء فيها، وجميع الفلاسفة وجميع الأشعرية ينكرون الحسن والقبح فى هذه الأفعال، وذلك يدل على أن العلم بحسن هذه الأشياء وقبحها ليس من العلوم البدهية .

ب) أنه لا شك أن التحسين والتقبيح بمعنى الرغبة فى جلب المنافع ودفع المضار حاصل، ولكن عند التطبيق على الوقائع الجزئية لابد من معرفة كثير من الظروف والملابسات المحيطة بالفعل، والإحاطة بالوجوه الدقيقة الغامضة حتى يمكن التمييز بين الحسن والقبيح، ومعلوم أن ذلك لا يتيسر إلا للخواص من الناس، فثبت أن دعوى البديهية محض الكذب والتزوير .

وأما الدليل السابع فيمكن الرد عليه بأن طبيعة الإنسان مجبولة على المحاكاة، بمعنى أن كل ما يراه فى الغير يفرض مثله فى حق نفسه، فإذا رأى إنسانا واقعا فى أنواع عظيمة من البلاء، فإنه يقول فى خياله : لو وقعت هذه الواقعة لى، كيف يكون الحال؟ فحينئذ يتألم قلبه (وهذا هو ما يعرف بالرقة الجنسية)، ثم بتقدير وقوعه فى ذلك البلاء، فإنه يستحسن إقدام الغير على تخليصه منه، وبهذا الطريق يحكم خياله بأنه لما وقع ذلك الإنسان فى البلاء، وجب السعى فى تخليصه منه [3].

ومهما يكن من أمر فإن الرازى قد بنى على موقفه من هذه المسألة تقسيمه للتكاليف إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : ما يحكم العقل بحسنه فى أول الأمر، ومثال ذلك : الأمر بذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره، فكل عاقل يعلم أن ذلك مستحسن فى العقول .

---

(١) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ١ ص ٣٩ .
(٢) انظر المصدر السابق جـ ١ ص ٣٩ .
(٣) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٣ ص ٣٤٧ وما بعدها .

ثانيها : ما يحكم العقل بقبحه فى أول الأمر، إلا إنه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه، وذلك مثل إنزال الآلام والفقر والمحن، فإن ذلك كالمستقبح فى العقول، لأن الله – تعالى – لا ينتفع به ويتألم العبد منه، فكان ذلك كالمستقبح إلا إن الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه، وهى الابتلاء والامتحان على ما قال : ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمْوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٥٥]، فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا .

ثالثها : الأمر الذى لا يهتدى لا إلى حسنه ولا إلى قبحه، بل يراه كالعبث الخالى عن المنفعة والمضرة، وهو مثل أفعال الحج من السعى بين الصفا والمروة، وهذا القسم حسن باتفاق المحققين، فكما يحسن من الحكيم تعالى أن يأمر عباده بما يعرفون وجه الحكمة فيه، يحسن منه – أيضا – أن يأمرهم بما لا يعرفون وجه الحكمة فيه، لأن الطاعة من النوع الأول لا تدل على كمال الانقياد، لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرفه بعقله من وجه المصلحة فيه، أما الطاعة فى النوع الثانى فإنها تدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم(١).

ومعنى هذا أنه على الرغم من أن الرازى – فى هذه المرحلة – كان من القائلين بالتحسين والتقبيح الشرعيين إلا إنه اعترف بدور محدود للعقل فى التحسين والتقبيح . يؤكد ذلك أنه صرح في " المحصل " بأن الأمور قسمان : منها ما يستقل العقل بإدراكه، ومنها ما لا يستقل، والأول كعلمنا بافتقار العالم إلى الصانع الحكيم، وفائدة بعثة الرسل فى هذا النوع تأكيد العقل بدليل النقل، وقطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال تعالى : ﴿ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [سورة النساء، الآية ١٦٥]. أما فوائد بعثهم فيما لا يستقل العقل بدركه فكثيرة منها :

أ) أنه ليس كل ما كان قبيحا عندنا كان قبيحا فى نفسه، فإن النظر إلى وجه الحرة العجوز الشوهاء قبيح، وإلى وجه الأمة الحسناء حسن .

ب) أن العقول متفاوتة، والكامل نادر، والأسرار الإلهية عزيزة جدا، فلابد من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب عليهم، حتى يستمد كل إنسان إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه .

ج) أن الإنسان مدنى بالطبع، والاجتماع مظنة التنازع المفضى إلى التقاتل، فلابد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبة فى الطاعات وزاجرة عن السيئات .

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢ ص ٥، وجـ ٤ ص ١٤٢، وأساس التقديس ص ٢٢٨ .

د) أن الذى يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كفعل المعتاد، والعادة لا تكون عبـــادة، أمـــا الذى يأمر به من كان معظما فى قلبه، ولا يكون واقفا على سببه كان إتيانه محض العبادة، ولذلك ورد الأمر بالأفعال الغريبة فى الحج .

هـــ) أنه لابد فى المعيشة من معرفة الأحكام والسياسة، فكان لابد من البعثة لتعلمها، ولهذا قال تعالى : ﴿ خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٩٩]، وقال : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ [سورة النحل، الآية ٩٠]، وقال : ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٥٩]، وقال : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم، الآية ٤].

و) أن المكلف يبقى خائفا فيقول : لو اشتغلت بالطاعات لكنت متصرفا فى ملك الله – تعالى – بغير إذن، ولو لم يشتغل بها فربما عذب على ترك الطاعة فيبقى فى الخوف على التقديرين، وعند البعثة يزول هذا الخوف[1] .

وقد حدد الرازى فى " شرح عيون الحكمة " دور كل من العقل والشرع فى التحسين والتقبيح وغيرهما على نحو أكثر من الدقة، فذكر أن مبادئ العلوم العملية التى تضم علم الأخلاق، وعلم السياسة، وعلم تدبير المنزل، مستفادة من الشرع، وأن الأنبياء – صلوات الله عليهم – ما بعثوا إلا لتعريف مبادئ هذه العلوم الثلاثة، ولتعريف كمالاتها، لأن مناهج الأعمال محصورة فيها . والأنبياء حينمـــا يعرفـــون بمبادئ هذه العلوم وكمالاتها إنما يعرفون بها على الوجه الكلى، مثل أن يذكروا أن مـــن أراد الفضـــيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلانى، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلانى . أما التنصيص علـــى أحوال (زيد) و (عمرو) فذلك ممتنع، لأن الأحوال الجزئية للأشخاص غير مضبوطة، فالواجب على الشارع ضبط القوانين الكلية، وذلك لا يتأتى إلا بالقوة النظرية، ثم يكون استعمال تلك القـــوانين فى الصور الشخصية والوقائع الجزئية بالقوة العملية . وأما المقادير المقدرة فى أبواب العبادات والمعـــاملات والزواجر فلا تعرف إلا من جهة الشرائع الإلهية[2] .

ونخلص من هذا إلى أن المرجع الأول فى التحسين والتقبيح عند الرازى – فى تلك المرحلة – هو الشرع، وأن العقل وإن كان قادرا على الاستقلال بمعرفة حسن بعض الأشياء أو قبحها، إلا إنه يجـــب عليه – فى كافة الأحوال – الوقوف عند القوانين الكلية التى جاء بها الشرع ومحاولة فهمها حتى يمكـــن التوصل إلى الأحكام الخاصة بالوقائع الجزئية .

---

(١) انظر الرازى، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص ٢١٤.
(٢) انظر الرازى، شرح عيون الحمة جـ ٢ ص ١٤ .

وأما فى المرحلة الثالثة والأخيرة فقد فرق الرازى بين أفعال الله وأفعال العباد، وذهب إلى أن إثبات التحسين والتقبيح العقليين فى حق الله – تعالى – محال، واستدل على ذلك بالأدلة الآتية :

١) أن الذى عقلناه من معنى الحسن ما يكون نفعا أو مؤديا إليه، والذى عقلناه من معنى القبح ما يكون ضررا أو مؤديا إليه، والرغبة فى المنفعة، والرهبة من المضرة إنما يعقل حصولهما فى حق من يصح عليه النفع والضرر . ولما كان ذلك فى حق الله – تعالى – محالا، كان القول بثبوت الحسن والقبح فى حق الله محالا .

أما قول المعتزلة بأن كون الشيء حسنا أو قبيحا أمر مغاير لكونه منشئا للمنفعة والمضرة، والذى استدلوا عليه بأن النافع قد يكون قبيحا كالظلم الذى ينفع الظالم مع أنه قبيح، وكذلك الضار قد يكون حسنا كإتعاب النفس فى العبادات والطاعات، فهو ضار فى الحال مع أنه حسن – فقد رد عليه الرازى بأن الظلم وإن كان نافعا بالنسبة إلى الظالم، إلا إنه عظيم الضرر فى وضع العالم، لأنا إن حكمنا بحسن الظلم حصل الهرج والمرج، ولم يبق لأحد أمن على ماله أو وثوق بمنكوحه، وذلك من أعظم المضار، وأما العبادات فإنما كانت حسنة لأن الإتيان بها يفيد النفع العظيم فى الآخرة، وبذل المنفعة القليلة لأجل وجدان النفع العظيم من أصول مصالح العالم، بدليل أن الزارع يبذر البذر ويفسده لأجل وجدان الريع الكثير . فثبت أنا لا نعقل من الحسن والقبح إلا المنفعة والمضرة[1] .

٢) أنه لو صح القول بالقبح العقلى، لم يكن الله منعما على أحد من عبيده، وهذا باطل فذاك باطل . وبيان ذلك : أن النعمة إنما تكون نعمة فى حق من يكون محتاجا إليها متهيئا لها ؛ لأن من لا يكون كذلك لم يكن إيصال ذلك الشيء إليه نعمة فى حقه . ولما كان من المعلوم بالضرورة أن الحاجة إليه والشهوة به مضرة، فقد ظهر أن إيصال النعمة إليه لا يمكن إلا إذا كان مسبوقا بإيصال ضرر يساويه، ومتى كان الأمر كذلك صارت هذه النعمة الحاصلة دافعة لذلك الضرر السالف، فتصير هذه الواقعة كمن يجرح إنسانا ثم يعالج جراحته، وكمن يغصب من إنسان دينارا ثم يعطيه دينارا آخر . وإنه على هذا التقدير لا يكون ذلك إنعاما، بل يكون محض العبث، فثبت أن القبح العقلى لو كان معتبرا فى حق الله – تعالى – لوجب القطع بأنه تعالى غير منعم على أحد من عبيده، بل كان يلزم أن يكون عابثا فى كل ما فعل وخلق، ولما أجمع أهل الملل على أنه تعالى حكيم فى فعله، منعم على عبيده، علمنا أن حكم العقل على الله – تعالى – بالحسن والقبح باطل[2] .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٣ ص ٢٩٠ وما بعدها، والمعالم فى أصول الدين ص ٨٧ .
(٢) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٣ ص ٢٩١ .

٣) أن الفعل الصادر عن الله تعالى إما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السوية أو لا يكون، فإن كان الأول فقد بطل الحسن والقبح، وإن كان الثانى لزم كونه ناقصا مستكملا بذلك الفعل، وذلك فى حق الله – تعالى – محال . ولا يجوز أن يقال : إن وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة إليه على التساوى إلا إنه تعالى يفعله لإيصال النفع إلى العبد، لأن إيصال النفع وعدم إيصاله إن استويا فقد بطل الحسن والقبح، وإن لم يستويا لزم أنه ناقص بذاته مستكمل لغيره وهو محال[١].

٤) أن العالم محدث، فكان حدوثه مختصا بوقت معين لا محالة، فإن كان ذلك الوقت مساويا لسائر الأوقات من جميع الوجوه فقد بطل توقيف فعل الله – تعالى – على الحسن والقبح، وإن اختص ذلك الوقت بخاصية لأجلها وقع الإحداث فيه لا فى غيره، فإما أن تكون تلك الخاصية قد حصلت فيه بتخصيص الله – تعالى – ذلك الوقت بها، وحينئذ يعود البحث الأول، وإما أن يكون اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لذاته ولعينه، وحينئذ يجوز كون الوقت المعين سببا لحدوث حادث مخصوص، وإذا جاز ذلك فقد بطل الاستدلال بحدوث الحوادث على الصانع، لاحتمال أن يكون المؤثر فيها هو الأوقات[٢] .

٥) أنه لو صح التحسين والتقبيح العقليان فى أفعال الله – تعالى – لوجب تقبيح بعض أفعاله – عز وجل – لأنه خالق كل المحدثات، ولما كان ذلك باطلا، فقد ثبت أن توقيف أفعاله على الحسن والقبح ظاهر البطلان .

٦) أنه تعالى مالك الملك على الإطلاق، وكل من كان مالك الملك على الإطلاق فإنه إذا تصرف تصرف فى ملكه . ومن تصرف فى ملكه فإنه لا شىء من أفعاله قبيح[٣] .

٧) أنه لو كان تقبيح العقل وتحسينه معتبرا فى أفعال الله وفى أحكامه لزم أن يقبح منه الخلق، وذلك باطل، فهذا باطل . وبيان الشرطية : أن الإحداث إما أن يكون لنفع ومصلحة أو لا لمصلحة . والأول باطل، لأن ذلك النفع إما أن يكون عائدا إلى الخالق أو إلى المخلوق .

والقسم الأول باطل لأنه يوجب كونه تعالى محتاجا وهو محال .

أما القسم الثانى : وهو أن يقال : إنه تعالى إنما أحدث العالم لنفع عائد إلى المخلوق فباطل أيضا، ويدل عليه وجوه :

---

(١) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ٨٨، وشرح الإشارات جـ ٢ ص ٤ .
(٢) انظر الرازى، المعالم فى أصول الدين ص ٨٨.
(٣) انظر الرازى، المسائل الخمسون فى أصول الدين ص ٦١ .

أ) أنه ما كان فى العدم شيء يحتاج إلى شيء حتى يكون الإيجاد إحسانا إليه، بل إن ذلك يوجب الدور، لأنه لا يصير المخلوق موجودا إلا بإيجاد الخالق، ولا يحصل إيجاد الخالق إلا إذا كان إحسانا، ولا يكون إحسانا إلا إذا كان ذلك المخلوق موجودا، حتى يكون ذلك الإيجاد إحسانا إليه . فيثبت أن هذا يوجب الدور وهو محال .

ب) أن الإحسان لا يكون إحسانا إلا إذا كان مسبوقا بحصول الحاجة والشهوة، فيتقابل هذا النفع بذلك الضرر السابق، وذلك يقدح فى كونه إحسانا . وقد سبق تقرير هذا الكلام .

ج) أن ذلك الإحسان إما أن يحصل فى الدنيا أو فى الآخرة . أما فى الدنيا فباطل، لأنها دار البلاء والغموم والهموم، وحصول الأخلاف المؤذية كالحرص والحاجة . وأما فى الآخرة فالأكثرون هم الكفار وهم أهل العذاب الدائم .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : إنه تعالى خلق الخلق لا لنفع أصلا فمحال لأنه عبث، ولا يمكن أن يصدر عن العلى الحكيم .

وبذلك يتضح أن حكم العقل فى التحسين والتقبيح لو كان معتبرا فى أفعال الله – تعالى – وفى أحكامه لقبح من الله الخلق، وحيث لم يكن كذلك، علمنا أنه باطل(١) .

٨) أنه لو كان حكم العقل معتبرا فى أفعال الله – تعالى – لقبح منه تعذيب الكفار والعصاة، وهذا باطل فذاك باطل . وبيان الشرطية : أن المنفعة الحاصلة من ذلك التعذيب إما أن تكون راجعة إلى الله أو إلى العبد المعذب أو إلى غيره، والأقسام الثلاثة باطلة . أما الأول فلأن إله العالم متعال عن النفع والضرر، والثانى أيضا باطل، لأن العذاب الخالص الدائم لا يكون نفعا، والثالث أيضا باطل، لأن تعذيب الإنسان لأجل أن يصل بسببه نفع إلى الغير ظلم، والله متعال عن الظلم، ولأنه ليس تعذيب هذا لأجل إيصال النفع إلى الآخرين أولى من الضد. فثبت أن تحسين العقل وتقبيحه غير معتبر فى أفعال الله تعالى(٢).

٩) أن المعقول من الوجوب كون الفعل بحال يستحق تاركه الذم على بعض الوجوه، وحصول هذه اللازمة فى حق الله – تعالى – محال، لأن المعقول من الذم أنه عن قول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل يلزم منه تألم قلب الإنسان ونفرة طبعه واختلال مصالحه . وكل ذلك فى حق الله محال، فكان كونه

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٣ ص ٣٢٣ وما بعدها .
(٢) انظر المصدر السابق جـ٣ ص ٣٢٥ وما بعدها .

مستحقا للذم محالا . فيلزم أن يكون تحقق معنى الوجوب فى حقه محالا . وإذا كان الأمر كذلك، فقد ظهر أن ماهية الحسن والقبح يمتنع تحققها فى حق الله تعالى[1].

أما بالنسبة إلى أفعال العباد، فقد ذهب الرازى إلى أن التحسين والتقبيح العقليين معتبران فيها، واستدل على ذلك بما يأتى :

١) أن العقلاء قبل علمهم بالشرائع والنبوات مطبقون على حسن مدح المحسن، وحسن ذم المسىء . وحتى بعد العلم بالشرائع والنبوات فإن هذا الحكم حاصل من المؤمنين المصدقين بالأنبياء ومن غير المؤمنين . فعلمنا أن الحسن مقرر فى عقولهم .

٢) أنه لا معنى للقبح الشرعى إلا أن يقال للمكلف إن فعلت كذا صرت معاقبا عليه، فيقول عقله : هل أقضى بوجوب الاحتراز عن العقاب أو لا أقضى بذلك ؟ فإن قضى بذلك، فالحسن والقبح العقليان قد ثبتا، وإن لم يقض عقله بذلك فحينئذ يحتاج إلى أن يوجب الشرع عليه الاحتراز عن العقاب. والكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل، وهو محال.

٣) أنه لا شك أن عندنا مطلوبا بالذات أو مكروها بالذات، ولا يجوز أن يقال : إن كل مطلوب أو مكروه إنما كان مطلوبا أو مكروها لأجل شىء آخر، وإلا لزم التسلسل أو الدور، فلابد من الاعتراف بوجود شىء يكون مطلوبا لذاته، وبوجود شىء يكون مكروها لذاته . ثم لما تأملنا علمنا أن اللذة والسرور مطلوبان بالذات، وأن الألم والغم مكروهان بالذات، وهذا الحكم ثابت فى محض العقول، سواء حصلت الشريعة أو لم تحصل، فثبت أن العقل يقضى بحسن بعض الأشياء وبقبح بعضها . وذلك كاف فى التدليل على أن التحسين والتقبيح العقليين معتبران فى أفعال العباد [2].

ومعنى هذا أن الرازى يوافق متأخرى المعتزلة فى تحسين العقل وتقبيحه، والمقصود بالمعتزلة هنا الذين قالوا بالوجوه لا الذين قالوا بأن الحسن والقبح ذاتيان فى الأشياء .

يؤكد ذلك قوله فى المطالب العالية : " اعلم أن جماعة عظيمة من أصحاب أبى الحسن الأشعرى — رحمه الله ! — احتجوا على إبطال القول بتحسين العقل وتقبيحه بأن قالوا : لو قبح القتل لذاته لوجب أن يقبح كل قتل، وكان يجب أن يقبح القتل على سبيل القصاص، ولو حسنت المنفعة لذاتها لحسنت كل منفعة ولذة، فكان يجب حسن الزنا واللواطة، ولما لم يكن الأمر كذلك، علمنا أن القول بأن الحسن حسن لذاته وأن القبيح قبيح لذاته قول باطل .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٣ ص ٣٣٣ .
(٢) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ٨٦، والمطالب العالية جـ ٣ ص ٣٨٩ وما بعدها .

وقالت المعتزلة :هذا الكلام غير وارد علينا، لأنا نقول : إن الحسن إنما كان حسنا لذاتـــه، وأن القبيح إنما كان قبيحا لذاته . وإنما نقول : إن الحسن يحسن لوجوه عائدة إليه، وإن القبيح إنمـــا يقـــبح لوجوه عائدة إليه . وعند هذا قالت الأشعرية : إن التعليل بالوجوه تعليل بأمر غير مفهوم ولا معقول .

ونحن (أى الرازى) نذكر تفسير هذه الوجوه بحيث يصير المراد منه مفهوما فنقول : لا شك أن الإنسان قد يلتذ بتناول الخل، إلا إن المقتضى لحصول تلك اللذة ليس هو تناول الخل فقـــط، بـــل الموجب له مجموع أمور، مثل أن يكون قد تقدم أكل الطعام الطيب الدسم، وأن تكون المعدة قوية، فعند تقدم ذلك الأكل يكون تناول الخل لذيذا لمثل هذه المعدة . فعلى هذا لا نقول : إن الموجب لتلك اللذة ذات الخل، بل الموجب مجموع هذه الأحوال والشرائط .. إذا عرفت هذا فالمعتزلة قالوا : نحـــن لا نقول : إن المقتضى للقبح فى القتل هو كونه قتلا فقط. وإنما المقتضى مجموع أمور : وهو كونه ألما واقعا لا لأجل جناية سابقة، ولا لأجل عوض لاحق. وكذا القول فى سائر الأشياء الحسنة والقبيحة . فظهـــر بهذا أن الذين عولوا على هذه الحجة فى إبطال كلام المعتزلة لم يعرفوا مذهبهم، و لم يحيطوا بمقالاتهم "[1].

والواقع أن جمهور الأشاعرة لم يخطئوا فى فهم كلام المعتزلة كما يزعم الرازى، لأن متقـــدمى المعتزلة ذهبوا إلى أن الحسن حسن لذاته، وأن القبيح قبيح لذاته، وأما القول بالوجوه فهو مذهب طائفة متأخرة منهم .

وعلى أية حال فقد بنى الرازى موقفه الأخير من قضية التحسين والتقبيح طبقا لقانونه الكلـــى الذى عبر فيه عن علاقة العقل بالنقل، فذكر أنه إذا تعارضت الدلائل العقليـــة والنقليـــة، فـــلا يجـــوز تصديقهما معا أو تكذيبهما معا، لأنه يلزم حينئذ تصديق أو تكذيب النفى والإثبات وهو محـــال . ولا يجوز تكذيب الدلائل العقلية وتصديق الدلائل النقلية، لأن تصحيح الأدلة النقلية موقوف على صـــحة برهان العقل، بمعنى أنه إذا لم يثبت بالدلائل العقلية القاطعة وجود الصانع وصفاته، وصدق الرســـل، لم تثبت الدلائل النقلية . ولو أنا كذبنا الأدلة العقلية لأجل تقرير ظواهر النقل فقد كذبنا الأصل بالفرع، وحينئذ يكون الفرع أولى بالبطلان، ويفضى ذلك إلى تكذيب العقل والنقل معا وهو محال . فلم يبق إلا تصديق الدلائل العقلية، والاعتقاد بأن المراد من ظواهر الدلائل النقلية ما يوافق الأدلة العقلية [2].

ولكى يستقيم للرازى هذا القانون الكلى فقد ذهب إلى أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأنهـــا مبنية على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم الإضمار، وعـــدم

---

(١) الرازى، المطالب العالية جـ ٣ ص ٣٣٩.

(٢) انظر الرازى، المسائل الخمسون فى أصول الدين ص ٣٩ وما بعدها، ونهاية العقول جـ ٢ ص ٢١٣، وأســاس التقديس ص ٢٢٠ .

النقل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم النسخ، وعدم المعارض العقلى . وقد أكـد أن عدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، وأن الموقوف على المظنون مظنون، ثم قال : وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية، وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع[1].

فالرازى – إذن – اصطفى فى نهاية المطاف القول بتقديم العقل على النقل، وبضرورة تأويـل النقل أو تفويض معناه إلى الله – تعالى – إذا كان هناك ما يوهم التعارض . وبناء عليه قرر أن تحسـين العقل وتقبيحه معتبران فى أفعال العباد، ووافق متأخرى المعتزلة الذين قالوا بالوجوه، حـتى إن بعـض الباحثين اعتبره من أتباعهم، لأنه ناصر رأيهم فى آخر ما ألف[2] .

خلاصة آراء الرازى فى هذه القضية :

١) أن المعرفة بحسن الأشياء أو قبحها ليست بدهية، وإنما تحتاج إلى النظر والاستدلال .

٢) أنه ينبغى التفرقة بين أفعال الله وأفعال العباد فيما يتعلق بالتحسين والتقبيح العقلـيين، فهما معتبران فى أفعال العباد، فى حين أن أفعال الله – تعالى – ليست موقوفة عليهما .

٣) أن العقل وإن كان قادرا على التمييز بين الحسن والقبح فى كثير من الأشـياء إلا إنـه يحتاج إلى نور الشرع ليهديه إلى ما خفى عنه .

٤) أنه إذا أطلق الحسن أو القبح على صفات الكمال أو النقصان، أو إذا أريد بهما كـون الشىء ملائما للطبع أو منافرا له فلا نزاع فى أنهما عقليان، أما ترتب المدح والثواب على ممارسـة الأفعال الحسنة، والذم والعقاب على اقتراف الأفعال القبيحة فلا يمكن القطع أو التصديق به إلا عن طريق الشرع.

٥) أن الأفعال لا تحسن أو تقبح لذاتها، وإنما تحسن أو تقبح للوجوه التى تقع عليها دون أن يعنى هذا نسبية الحكم على الأشياء بالحسن أو القبح، أو نسبية الأحكام الخلقية، لأن القول بالوجوه لا يتعارض مع الاعتراف بأن الأحكام الخلقية كلية ومطلقة، ولكنه يسمح – فقـط – بمراعـاة الأحوال الجزئية .

وبعد عرض الآراء المختلفة فى قضية التحسين والتقبيح، وبيان موقف الرازى منـها، ينبغـى الاعتراف بأن هذه القضية من القضايا الشائكة التى لم تكن محل نقاش فى الماضى فحسب، بل كانـت

(١) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ٢٤، والمحصول جـ١ ص ١٧٢، والأربعين جـ٢ ص ٢٥١ وما بعـدها، والمحصل ص ٥١ .
(٢) انظر محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى، وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥٢٠ .

مثار جدل فيما يسمى " نظرية القيم " فى الفلسفة الحديثة أيضا، حيث تميل طائفة من الفلاسفة المحدثين إلى القول بأن القيم لها وجود مستقل عن العقل، ووظيفة العقل هى إدراكها والكشف عنها، وتميل طائفة أخرى إلى القول بأن القيم هى مجرد معان قائمة بالعقل يصف بها الناس الأشياء إذا كانت لها فى نظرهم قيمة، ولهم فيها غرض أو غاية، ولا توجد إلا حيث توجد هذه الغاية [١].

وعلى الرغم من أن القطع برأى فى هذه القضية ليس أمرا سهلا إلا إننى سأحاول أن أرجح من الآراء ما أراه أقرب إلى الصواب، ملتزما الموضوعية فى كافة الأحوال .

الرأى الراجح ودليل الترجيح :

المسألة الأولى : هل الحسن والقبح ذاتيان فى الأفعال أم يعودان إلى اعتبارات أخرى ؟

– هناك من الأفعال ما يكون قبيحا فى نفسه كالشرك بالله مثلا، فقبحه لم يكن ناشئا عن نهى الشرع عنه فحسب، بل إنه قبيح فى ذاته، وقد كساه الشرع بنهيه قبحا إلى قبحه، فكان قبحه من ذاته، وازداد عند العقل بنهى الرب عنه قبحا، فصار إلى كون قبحه مركوزا فى الفطر والعقول قبيحا بالنهى عنه[٢] .

ولا يجوز الاحتجاج بأنه لو كان الحسن والقبح ذاتيان لما حسن الكذب – مثلا – إذا كان فيه عصمة دم نبى أو مسلم لسببين :

أحدهما : أنه لا يمكن التسليم بأن الكذب يحسن فى هذه الحالة، بل لا يكون الكذب إلا قبيحا، وأما الذى يحسن فالتعريض والتورية كما وردت السنة النبوية، وكما عرض إبراهيم – عليه السلام – للملك الظالم بقوله : هذه أختى لزوجته، وكما قال : إنى سقيم، فعرض بأنه سقيم قلبه من شركهم، أو سيسقم يوما ما .

وثانيهما :أن تخلف القبح عن الكذب لفوات شرط أو قيام مانع يقتضى مصلحة راجحة على الصدق لا تخرجه عن كونه قبيحا لذاته . ومما يؤكد ذلك أن الله – سبحانه – حرم الميتة والدم ولحم الخنزير للمفسدة التى فى تناولها، وهى ناشئة من ذوات المحرمات، وتخلف التحريم عنها عند الضرورة لا يوجب أن تكون ذاتها غير مقتضية للمفسدة التى حرمت لأجلها، فهكذا الكذب المتضمن نجاة نبى أو مسلم [٣].

---

(١) انظر أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة د/ أبو العلا عفيفى ص ١٩.

(٢) انظر ابن القيم، مفتاح دار السعادة جـ٢ ص ١٤ .

(٣) انظر ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ١ ص ١٧٣، وانظر ابن القيم، مفتاح دار السعادة جـ ٢ ص ٤٢.

▪ وهناك من الأفعال ما يكون حسنا أو قبيحا للوجه الذى يقع عليه[1]، فالقتل – مثلا – يحسن إذا كان قصاصا، ويقبح إذا كان ظلما وعدوانا .

▪ وهناك من الأفعال ما يحسن أو يقبح لإرادة الفاعل، فالسجود – مثلا – يحسن إذا قصد به عبادة الله، ويقبح إذا قصد به الصنم أو الشيطان .

▪ وهناك من الأفعال ما يحسن ولو كان مؤلما لما يحققه من نفع كمقارعة الإنسان عدوه للمدافعة عن نفسه أو عن أنصاره، وهناك ما يقبح من الأفعال ولو كان لذيذا لما يحققه من ضرر كالإفراط فى تناول الطعام والشراب، والانقطاع إلى سماع الأغانى، والسعى وراء الشهوات، فإن ذلك مفسدة للصحة مضيعة للعقل متلفة للمال مدعاة للعجز والذل، وإنما قبح اللذيذ فى هذا الموضع لقصر مدته وطول مدة ما يجر إليه عادة من الآلام التى قد لا تنتهى إلا بالموت على أسوأ حالاته، ولضعف النسبة بين متعة اللذة ومقاساة شدائد الألم[2] .

المسألة الثانية : هل المرجع الأول فى التحسين والتقبيح هو العقل أم الشرع ؟ وهل هناك مناشىء أخرى للتحسين والتقبيح ؟

الحق أن العقل البشرى الذى لم تمسخ فطرته يستطيع التمييز بين الحسن والقبح على سبيل الإجمال، فحسن العدل والصدق، وقبح الكذب والظلم (بهذا الإجمال) مما تدركه فطرة الإنسان، بدليل أن الناس قبل ورود الشرع كانوا يعرفون ذلك، وحتى بعد ورود الشرع فإن المؤمنين الصادقين وغير المؤمنين لا يختلفون حول حسن العدل والصدق وقبح الكذب والظلم .

ولكن لما كانت هناك عوامل لا يستطيع العقل أن يتخلص من تأثيرها كالعادة، والوراثة، والمصالح المباشرة، والنوازع الغريزية، والشهوات[3]، وأيضا لما كانت المعرفة التفصيلية للحسن والقبح فى أفعال الإنسان وتصرفاته المتداخلة فى أوضاع وملابسات مختلفة مما تعجز عنه مصادر المعرفة البشرية والعقل منها، لأن الفعل الواحد قد يدور عليه الحسن والقبح دورات متعددة بسبب اختلاف المحل أو الوقت، أو العلة الدافعة له، أو النتيجة المؤدى إليها، ولأن الفعل ذاته قد يكون منطويا على حسن وخير

---

(١) انظر ابن عربى، كتاب الأسفار ص ٢٥، وكتاب المسائل ص ٣١ ضمن مجموعة رسائل ابن عربى، وانظر القاضى عبد الجبار، المحيط بالتكليف ص ٢٣٧ وما بعدها .
(٢) انظر الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد ص ٣٨.
(٣) انظر أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة جـ١ ص ١٥٠، وانظر ابن حزم، طوق الحمامة ص ٣١٢، وانظر د/ محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق فى القرآن ص ٣١ .

من جهة، وقبح وشر من جهة أخرى – جاءت التشريعات المستندة إلى مصدر بشرى متناقضة فيما بينها فى تحديد قيم الأفعال حسنا وقبحا، وأحالت – أحيانا – الحسن قبيحا والقبيح حسنا[1] .

والواقع يؤكد ذلك، حيث فشل أصحاب المذهب العقلى – من أمثال كانت – الذين ذهبوا إلى أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأنه قادر على كشف موضوعاتها الميتافيزيقية الغيبية، وقادر – أيضا ومن باب أولى – على أن يكشف للإنسان عن أنظمة حياته، وأن يضع التشريعات الأخلاقية شرط أن يكون فى صورته الأكثر صفاء وتجريدا، حيث يحكم الأشياء بقانون عدم التناقض[2] . وكذلك فشل العلمانيون الذين يرون أن العقل هو المصدر الوحيد القادر على وضع المنهج الصحيح الذى ينظم حياة الإنسان دون الحاجة إلى مصدر آخر، وأنه ينبغى الفصل فى حياة الإنسان بين جوانبه الروحية وجوانبه العقلية والجسدية، وأن تكون العقيدة وجميع النشاطات الروحية مقصورة على نطاقها الفردى الخاص دون أن تكون لها أية علاقة بالمجتمع أو الدولة – فى تحقيق مطلب الإنسان من السعادة والأمن والطمأنينة.

وسبب هذا الفشل هو افتقاد العقل للشروط الضرورية ليكون مؤهلا للاضطلاع وحده بتلك المهمة، وهى :

١) العلم بحقيقة الإنسان على ما هى عليه .

٢) العلم بحقيقة الحسن والقبح والخير والشر على الإجمال والتفصيل .

٣) العلم اليقينى بما ستكون عليه الحياة البشرية فى مستقبلها[3] .

يضاف إلى ذلك أن الشرط الذى وضعه هؤلاء لكى يكون العقل صالحا للاضطلاع وحده بالتشريع فى مجال الأخلاق وغيرها – وهو أن يكون فى حالة صفاء فطرى خالص – يستحيل تحققه، لأنه ليس فى وسع الإنسان أن يتجرد من الهوى وحظ النفس، والعوامل الأخرى كالعادة، والوراثة، والمصالح المباشرة، والنوازع الغريزية، والشهوات، والثقافة المكتسبة، والأحوال الاجتماعية، حتى يستقرئ فطرته فى نقائها الأول .

من أجل هذا كان لابد من البحث عن مصدر آخر مجرد عن الهوى، عليم بحقيقة الإنسان، وبمستقبل حياته، وبحقيقة الخير والشر، يرد العقل إلى الطريق المستقيم كلما حاد عنه، ويمكن الاحتكام

(١) انظر د/ عبد الرحمن الزبيدى، مصادر المعرفة فى الفكر الدينى والفلسفى ص ٢١٦ وما بعدها .
(٢) انظر د/ محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق فى القرآن ص ٣٢.
(٣) انظر د/ عبد الرحمن الزبيدى، مصادر المعرفة فى الفكر الدينى والفلسفى ص ٤١٩.

إليه عند التنازع والاختلاف، ذلك المصدر هو الشرع، قال تعالى : ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة الشورى، الآية ١٠] .

خلاصة القول : إن العقل البشرى قادر على التمييز بين الحسن والقبح على سبيل الإجمال، أما المعرفة التفصيلية للحسن والقبح فى الأفعال، فهى فوق طاقة العقل البشرى فى كثير من الأحوال، ومن ثم فإنه لابد من الاهتداء بنور الشرع الإلهى المعصوم .

المسألة الثالثة :هل يحكم العقل بضرورة التلازم بين فعل الحسن أو القبيح والأحكام المترتبة على ذلك كإنزال الثواب أو العقاب ؟

الحق ما ذهب إليه السلف والماتريدية والأشاعرة – ومن بينهم الرازى – من أنه لا تلازم بين حكم العقل بحسن الأفعال أو قبحها والأحكام المترتبة عليها كإنزال الثواب والعقاب، فالحسن والقبح وإن كانا يدركان بالعقل إلا إن العذاب لا يقع إلا بعد إرسال الرسل، وكون سبب العقاب قائما قبل البعثة لا يوجب العذاب، إذ لا يلزم من وجود سبب العذاب حصوله . فالحكم – إذن – متروك إلى النقل، يقول ابن القيم : " إن العبد مستحق للعقاب بفعل القبيح ولو لم يرد الشرع، لكن لا يجب عقابه بل يجوز العفو عنه إذا لم يرد الشرع، إذ لا وعيد قبل البعثة، فلا يقبح العفو، لأنه لا يستلزم كذبا فى الخبر، بل غايته ترك حق لله – تعالى – قد وجب قبل البعثة وهذا حسن " (١).

****

وبعد الوقوف على المعايير الأخلاقية التى دأب الرازى على تناولها تحت عنوان "التحسين والتقبيح "، وبعد الكشف عن أرجح الآراء التى عالجت هذه المسألة يحسن التعريف بماهية القيم الأخلاقية وتحديد ما إذا كانت هذه القيم نسبية أو مطلقة .

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة جـ ٢ ص ٤٧.

الفصل الثانى
القيم الخلقية بين الذاتية والموضوعية

يعد تحديد ماهية القيم من أعقد المشكلات الفلسفية ؛ نظرا لكثرة الآراء وتشعبها فيما يتعلق بالمعايير التى يمكن الرجوع إليها فى تحديد هذه الماهية، ولهذا كانت دراسة المعايير التقويمية فى الفصل السابق أمرا ضروريا لتذليل الصعوبات التى ينبغى تجاوزها لتحديد حقيقة القيم الأخلاقية، وبيان كونها ذاتية أو موضوعية، والكشف عن أهميتها فى الحياة العملية .

مفهوم القيمة:

تدل كلمة " القيمة " من الناحية اللغوية على الاعتدال والاستواء وبلوغ الغاية، فهى مشتقة أصلا من الفعل " قام " بمعنى وقف واعتدل وانتصب وبلغ واستوى [1].

ويقال : قوم السلعة واستقامها بمعنى قدرها، والقيمة : ثمن الشىء بالتقويم، وقـيِّم الأمر: مقيمه، وأمر قيم : مستقيم، والقيم : السيد وسائس الأمر، والملة القيمة : المعتدلة، والأمة القيمة: كذلك، وفى التنزيل : ﴿ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴾ [سورة البينة، الآية ٥] أى الأمة القيمة[2] .

وتدل كلمة " قيمة " حسب الأصل اللاتينى لها على القوة والصحة والشجاعة، ومن هنا كان الإقدام والشجاعة على رأس الفضائل الأخلاقية .

ويستخدم علماء الرياضة كلمة " القيمة " للدلالة على الكم لا الكيف .

ويهتم علماء الاقتصاد بقيمة التبادل ويفرقون بينها وبين قيمة الاستعمال، فالماء والهواء لهما قيمتان كبيرتان فى الاستعمال فى حين أن قيمتيهما ضئيلتان فى التبادل، إذ هما فى الغالب مجانيان، والماس له قيمة ضئيلة فى الاستعمال فى حين أن قيمته فى التبادل كبيرة جدا . والاقتصاديون حين يتحدثون عادة عن القيمة يقصدون قيمة التبادل . والقيمة بهذا المعنى يقصد بها السعر المقدر للسلعة . ومع ذلك يميز بين القيمة والسعر على أساس أن القيمة حقيقية، فى حين أن السعر اعتبارى بحسب التراضى بين المتبادلين للسلعة، ولهذا قد تكون القيمة أكبر أو أقل من السعر .

أما المشتغلون بالفنون فإن القيمة عندهم تعبر عن العلاقات بين الألوان والأصوات والأشكال من حيث الكم والكيف معا .

---

(١) ابن منظور، لسان العرب مادة (قوم) جـ١٢ ص ٤٩٨ .

(٢) ابن منظور، لسان العرب مادة (قوم) جـ١٢ ص ٥٠٢ وما بعدها، ومجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط جـ٢ ص ٧٦٨.

وأما الفلاسفة فقد جاءت محاولاتهم لتحديد مفهوم القيمة مختلفة، فذهب ريبو Ribot إلى القول بأن قيمة الشىء هى " قدرته على إثارة الرغبة، وأن القيمة تتناسب مع قوة الرغبة " جاعلا هـذا التعريف شاملا لكل من القيم المادية والقيم المعنوية[1] .

غير أن هذا التعريف يمكن الاعتراض عليه بأنه لا يمكن تقدير القيمة بحسب شدة الرغبة أو ضعفها فقط، لأن المرء قد يرغب فى أمور ضئيلة القيمة، ويزهد فى أمور عالية القيمة، ومعنى هـذا أن هناك عوامل أخرى تتدخل فى تقدير القيمة ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار، ولهذا ذهب بعض المفكرين إلى القول بأن القيمة هى " صفة الشىء المعتبر أنه قابل للرغبة فيه "أو" ما هو جدير بأن يطلب "[2] .

وإذا كان هؤلاء قد حاولوا تحديد مفهوم القيمة فإن مـاكس شـيلر heler cMax S يرفض تعريف القيمة معللا ذلك بأن القيمة موضوع لمعرفة مباشرة يدركها المرء كما هى، فضلا عن أن القيمة هى التى تفيد فى تعريف ظواهر أخرى للضمير . ومعنى هذا أن القيمة لا تحتاج فى إدراكهـا إلى شىء وسيط، وإنما يتم إدراكها فى تجربة قبلية مباشرة، فالمرء لا يحتاج – مثلا – إلى شىء وسيط ليدرك الجمال فى لوحة فنية، أو النبل فى موقف من المواقف . صحيح أن القيمة لابد أن توجد فى حامل يحملها مثل الجمال فى اللوحة الفنية والنبل فى النفس إلا إنها ليست نفس هذا الحامل، فالشجاعة – مثلا – قيمة ندركها من خلال رؤيتنا لأحوال حسية ظاهرة مثل اندفاع الجندى إلى ميدان الجهاد بكل جرأة، ولكن هذا المعنى غير الحسى – وهو قيمة الشجاعة – يتجرد عن كل الملابسات المكانية والزمانية[3] .

وعلى أية حال فإن الفلاسفة استخدموا كثيرا من الكلمات المرادفة للقيمة مثل : "الخير"، و " الخير الأسمى "، و " الكمال "، و " المثل الأعلى " .

أما الرازى فكان يؤثر التعبير عن القيمة بكلمة " الخير " أحيانا، وبكلمة " الكمال " أحيانا أخرى . غير أن كلمة " الخير " عنده تشمل ما كان مراد الحصول لذاته وما كان مراد الحصول لغيره، أما كلمة " الكمال " فتطلق على ما كان مراد الحصول لذاته فقط[4] .

ويشارك الرازى غيره القول بأن المطلوب لذاته أسمى من المطلوب لغيره وإن كان كل منهما مطلوبا .

---

(١) انظر د/عبد الرحمن بدوى، الأخلاق ص ٩٠.
(٢) انظر المرجع السابق ص ٩٠ .
(٣) انظر د/عبد الرحمن بدوى، الأخلاق ص ٩١.
(٤) انظر الرازى، رسالة فى التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم (٩٣ – أ).

ومعنى هذا أن القيمة عند الرازى تشمل ما يكون وسيلة إلى غاية وما يكون غاية فى ذاتـــه، لكن مع وضع النوع الثانى فى مرتبة أعلى من النوع الأول .

أصناف القيم :

إن أصناف القيم كثيرة ومتعددة إلى حد يصعب معه الحصر، ولكن يمكن الحديث – بصفة عامة – عن صنفين تندرج تحتهما كل أنواع القيم هما :

١) قيم مادية تتعلق برغبة اكتساب الخيرات، وتتغير الحاجة إليها والظروف التى تكتنفها .

٢) قيم معنوية روحية إنسانية، وتشمل القيم العقلية المتعلقة بالحق، والقيم الأخلاقية المتعلقة بالخير، والقيم الجمالية المتعلقة بالجمال .

ويرفض بعض الفلاسفة – ومن بينهم الفيلسوف الألمانى كانط – أن توضـــع الماديـــات فى مصاف القيم والمثل العليا، ويعتبرون الواجب وحده قيمة فى ذاته وغاية تطلب لذاتها، ويرون أن إقحام وجهة النظر الاقتصادية وحساب الربح والخسارة فى الأخلاق والدين والحب وسائر القـــيم الإنســـانية والحياة الاجتماعية ينحط بالإنسانية إلى الحضيض .

ويرى فريق آخر من الفلاسفة – من بينهم الفيلسوف الفرنســـى لـــويس لافيـــل Louis Lavelle (ت : ١٩٥١ م) – أن عالم القيم واحد لا تفرقة فيه بين قيم اقتصادية وقـــيم إنســـانية معنوية . ويربط هذا الفريق بين عالم القيم وكيان الإنسان، فكما أن الإنسان مؤلف من الروح والبدن فكذلك عالم القيم مؤلف من القيم المادية والقيم الروحية . وإن كان هناك من اختلاف بين نوعى القيم فهو من حيث اعتبار القيم المادية وسيلة لتحقيق الغايات الإنسانية الروحية[١] .

والحق أن القيمة فى الحقل المادى الاقتصادى تعنى علاقة بين موضوع وموضوع آخر فى حين أنها فى الجانب الإنسانى تعنى علاقة بين ذات وموضوع، تقوِّم الذات عن طريقها الحق والخير والجمال . يضاف إلى ذلك أن القيم الاقتصادية تتميز بطابع النسبية فى حين أن القيم الروحية تتصف بأنها مطلقـــة ومطلوبة لذاتها .

ولا يعنى ذلك التقليل من شأن القيم المادية، فهى ضرورية للحفاظ على الحيـــاة الإنســـانية، وضرورية لصلاح أمر الدين، لأن صلاح أمر الدين يتوقف على صلاح أمر الدنيا، وضرورية لتحصـــيل الكمالات الإنسانية وتحصيل السعادات الروحانية، يقول الرازى : " إن الإنسان خلق محتاجا إلى المطعم

---

(١) انظر د/صلاح رسلان، القيم فى الإسلام ص ٢٨ وما بعدها .

والملبس والمسكن والمنكح، فإن لم يدفع عنه هذه الحاجات لم يقدر على اكتساب الكمالات فى قوتيه النظرية والعملية، لكن تلك الحاجات لا تندفع ولا تتحصل إلا بالمال، فكان فى المال معونة من هذا الوجه على اكتساب السعادات الروحانية "(١).

ويقول الرازى – أيضا – مؤكدا أهمية القيم الاقتصادية : " إذا صرف الإنسان ماله إلى غيره فذلك الغير إما أن يكون معينا أو غير معين .

أما القسم الأول : وهو صرف المال إلى شخص معين فإما أن يكون ذلك الصرف لدفع ضرر، وهو كما إذا دفع بعض أمواله إلى بعض الظلمة ليتخلص عن ظلمه، أو يدفع إلى شاعر خاف أن يقع فيه أو يهجوه لئلا يفعل ذلك – وإما أن يكون ذلك الصرف لغرض تحصيل النفع، وذلك النفع إما أن يكون دنيويا أو أخرويا .

والأول قسمان : أحدهما : أنه إذا كان مشتغلا أبدا باكتساب الفضائل النفسانية من العلوم والأخلاق لم يتفرغ للقيام لمصالحه الدنيوية، فيحتاج إلى من يخدمه فى هذه المصالح، فيحتاج إلى صرف طائفة من ماله إليه عوضا عن تلك الخدمة .

الثانى : أن يبذل طائفة من ماله لأجل المروءة وإكرام الأضياف، كل ذلك حسن محمود، وأما الذى يكون للنفع الأخروى فهو كالزكوات والصدقات .

وأما القسم الثانى : وهو الذى يدفع ماله إلى شخص غير معين كبناء المساجد والقناطر والرباطات ودور المرضى والمصانع، وحفر الآبار، ونصب جرار الماء فى الطرقات فهو أيضا حسن "(٢) .

وقد أكدت النصوص القرآنية أيضا أهمية القيم المادية وضرورة خلق نوع من التوازن بين إشباع الحاجات المادية وإشباع الحاجات الروحية للإنسان، قال تعالى : يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٣١]، وقال: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٣٢]، وقال: ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [سورة القصص، الآية ٧٧] .

وعلى أية حال فإن القيم الأخلاقية متصلة بالقيم الأخرى سواء كانت مادية أو معنوية بالإضافة إلى قيمتها الذاتية الخاصة بها . وهذه القيم تتفاضل فيما بينها كما يفضل بعضها نفسه فى بعض

(١) الرازى، الأخلاق ص ١١١.
(٢) الرازى، الأخلاق ص ١١١ - ١١٢.

الأحيان، يدل على ذلك أن الإنفاق – مثلا – فى حال الضيق يفضل الإنفاق فى حال السعة، قال تعالى: ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً ﴾ [سورة الإنسان، الآية ٨]، وقال : ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ [سورة الحشر، الآية ٩] .

وإذا كان التفاضل فى هذا المثال يرجع إلى الظروف المحيطة بالعمل الأخلاقى فإن التفاضل قد يرجع أحيانا أخرى إلى نوع العمل الأخلاقى، فالواجب – مثلا – أفضل من النافلة، قال تعالى فى حديث قدسى : " وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما افترضته عليه... " الحديث[١]، والعمل الدائم خير من العمل المنقطع، قال صلى الله عليه وسلم : "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل "[٢] .

طبيعة القيم :

ذهب المثاليون – بصفة عامة – إلى أن القيم صفات عينية كامنة فى طبيعة الأقوال والأفعال والأشياء، وبنوا على ذلك قولهم بأنها ثابتة ولا تتغير بتغير الأحوال أو الزمان أو المكان[٣].

وفى مقابل هذا الرأى ذهب الطبيعيون من الحسيين والوضعيين والبرجماتيين والوضعيين المنطقيين إلى القول بأن القيم أمور نسبية خالصة مردها إلى الفرد، فهى صفات يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء، ولذلك تختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال[٤] .

---

(١) رياض الصالحين، باب المجاهدة ص ٦٥ .

(٢) مسند الإمام أحمد .

(٣) وقد بنى المثاليون رأيهم فى طبيعة القيم على أمرين :
أولهما : أن بعض القيم تبدو موجودة بالنسبة إلى جميع الأشخاص، ومهما تفاوتت هذه القيم فى البداية فإن زيادة التعود والتفكير النقدى تؤدى إلى تقريبها رويدا رويدا نحو معيار مشترك، فالأشخاص الذين لهم مستوى ثقافى أو حضارى متقارب يتفقون فيما بينهم اتفاقا أساسيا حول الأفعال التى تعد خيرة حتى ولو كانت تفصل بينهم أوسع المسافات أو أطول العهود الزمنية .
وثانيهما : أن هناك مواقف معينة تجتذب تفضيلنا وتطالبنا بتقديرها، وهذا يقطع بأن الحكم التقويمى فى أساسه وصف لطبيعة الأشياء أى للواقع فى ذاته (انظر هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ص ٢٦٢ وما بعدها)

(٤) انظر د/ توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٢٧ وما بعدها، و د/ صلاح قنصوة، نظرية القيم ص ١٨٢ وما بعدها، وول ديورانت، مباهج الفلسفة جـ١ ص ١١٧ وما بعدها، وقد اعترض هؤلاء على المثاليين لأنهم يسلمون بوجود ماهية بشرية ثابتة، ومن ثم فإنهم يشرعون للإنسانية فى جملتها دون أن يقيموا أى وزن للظروف أو المناسبات أو الأزمنة أو الأمكنة أو السلالات أو الأفراد . يضاف إلى ذلك أنهم يفترضون أن الضمير أو الشعور الخلقى يؤلف لدى كل فرد منا كلا متسقا تمثل أوامره المختلفة تطبيقات متنوعة لإلزام أخلاقى واحد، ولكن هذين المبدأين – فيما يقول دعاة النسبية – وهمان باديا الخطأ ؛ لأنه ليس ثمة إنسان في ذاته يمكن أن نقيم على أساسه مجموعة من الحقائق الأخلاقية الثابتة التى لا تكون محل نزاع، وأيضا ثبت – فيما يقول علماء الاجتماع – أن للشعوب البدائية أساليب خاصة في الشعور والتفكير والعمل والسلوك، وأن هذه الأساليب مختلفة كل الاختلاف عما نأخذ به نحن – مثلا – في سلوكنا العادى (انظر د/زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية ص ٦١ .)

ولم يسلم ما جاء به الطبيعيون من النقد أيضا للأسباب الآتية :

- لأنهم لم يفرقوا بين القوانين الكلية التى يختلف حولها الناس وبين تطبيقاتها فى الوقائع الجزئية التى قد يختلف الناس حولها. =

آراء مفكــري الإسلام :

اختلف مفكرو الإسلام أيضا حول طبيعة القيم الأخلاقية، فيرى الأشاعرة أن القيم (باستثناء ما يتعلق بالجانب الشرعى) ليست ذاتية في الأشياء، لأنها لو كانت كذلك لما تخلفت عنها[1].

ويرى المعتزلة الأوائل أن القيم ذاتية فى الأفعال والأشياء، وأن العقل البشرى قادر على إدراكهـا حتى قبل ورود الشرع، ومن ثم فإن الإنسان مطالب بالإقدام على الحسن من الأفعال والإعراض عـن القبيح منها، ومستحق للثواب على فعل الحسن، ومستحق للعقاب على فعل القبيح[2] .

أما المتأخرون منهم فيذهبون إلى أن قيم الأفعال مرتبطة بالوجوه التى تقع عليها، كالقتل – مثلا – يحسن إذا كان قصاصا ويقبح إذا كان عدوانا[3] .

وأما السلف فيرون أن القيم ليست كلها صفات ذاتية فى الأشياء، لأن الشيء قد يكون حسنا فى حال قبيحا فى حال، كما يكون نافعا ومحبوبا فى حال وضارا وبغيضا فى حال أخرى، وكذلك يـتغير حسنه وقبحه باعتبار تغير الصفات[4] .

ومعنى هذا أن القيم نسبية فى مجملها عند الأشاعرة إلا ما يتعلق منها بالجانب الشرعى، ومطلقـة – بشكل عام – لدى كل من المعتزلة والسلف وإن اختلفت الأحكام فى التطبيقات الجزئية .

= لأنهم لم يفرقوا بين الفعل الذى يصدر عن الإنسان استجابة للمبادئ الأخلاقية والفعل الذى يصـدر عنـه نفاقـا للجماعة واستجابة لعاداتها وتقاليدها .

- لأنهم خلطوا بين التقويم والقيم، فلم يفرقوا بين نظرتنا العقلية للقيم وانفعالاتنا بها وبين القيم ذاتها، فى حين أن التقويم والقيم شيئان مختلفان تماما، فالتقويم متغير ونسبى، أما القيم نفسها فهى ثابتة وغير متغيرة .
- لأنه – مع قولهم – يستحيل وجود معيار أخلاقى لتقويم السلوك سوى اتفاقه مع العرف المحلى أو القومى، والعرف فى حد ذاته لا يصلح أن يكون معيارا أخلاقيا حقيقيا.
- لأن الإنسان – طبقا لرأيهم – يصبح سلبيا يتأثر بمجتمعه ولا يؤثر فيه (انظر د/ توفيق الطويـل، مقدمـة الترجمة العربية لكتاب "المجمل فى تاريخ علم الأخلاق" لهنرى سدجويك ص ١٨ ومـا بعـدها، و د/زكريـا إبراهيم، المشكلة الخلقية ص ٦٤ وما بعدها، و د / محمد الجليند، الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام ص ٥٥ وما بعدها)

(١) انظر الباقلانى، الإنصاف ص ١٣٩، والإيجى، المواقف ص ٣٢٣ وما بعدها، والغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣٩، الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٧٠.

(٢) انظر الشهرستانى، الملل والنحل جـ١ ص ٦٦،نهاية الإقدام ص ٣٧٢ -٣٧٤، والأشعرى، مقـالات الإسـلاميين جـ٢ ص ٤٥.

(٣) انظر القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٥، ود/ أحمد صبحى، الفلسـفة الأخلاقيـة فـى الفكـر الإسلامى ص ١٤٥، ود / محمد الجليند، قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى ص ١٤٥.

(٤) انظر ابن تيمية، الرد على المنطقيين جـ ٢ ص ١٥٣ وما بعدها، والاستقامة جـ٢ ص ١٧٥، وابن القيم، مفتـاح دار السعادة جـ ٢ ص ٥٢، ومدارج السالكين جـ١ ص ٢٥٤، وكتاب التوبة ص ٦٠ وما بعدها، و، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان جـ ٢ ص ٤٩٥ وما بعدها.

وأما الفلاسفة فى الإسلام فذهبوا إلى أن القيم مطلقة، وأن العمل يكون خيرا أو شرا لذاته أو بحكم العقل[1]، وذلك لأن الوجود مشتمل على خير مطلق وشر مطلق وخير وشر ممتزجين، ولا شك أن الخير المطلق مستحسن ومطلوب لذاته عند جمهور العقلاء، والفطرة السليمة داعية إلى تحصيله، والشر المطلق مرفوض لذاته، والفطرة السليمة داعية إلى تركه، أما الممتزج فمستحسن ومطلوب من وجه ومستقبح ومرفوض من وجه، وكل ذلك ثابت ومقرر بالفطرة. والعقل، والشرائع ما أتت إلا لتأكيد ما تقرر فى الفطر والعقول لا لتغييره، ولكشف النقاب عن أوجه الحسن والقبح التى قد تعجز العقول – وخصوصا عقول العامة – عن معرفتها دون الرجوع إلى هذا المصدر المعصوم[2] .

رأى الرازى :

إن الذى ينظر فى موقف الرازى من هذه المسألة يستطيع أن يفرق بين ثلاث مراحل متميزة :

- فى المرحلة الأولى أنكر الرازى كغيره من الأشاعرة القول بأن القيم صفات ثابتة فى الأفعال، وبرهن على بطلان هذا القول بأن المتماثلات فى الماهية قد تختلف فى الحسن والقبح كالسجدة الواحدة، فإنها تكون حسنة إذا قصد بها عبادة الله تعالى، وتكون قبيحة إذا قصد بها عبادة الصنم[3] .

وكما أنكر الرازى أن تكون القيم عائدة إلى صفة من صفات الفعل أنكر أن تكون عائدة إلى صفة من صفات الفاعل، لأنه لا يجوز أن تكون هذه الصفة كون الفاعل عالما لأن العلم يتبع المعلوم ولا يؤثر فيه، ولا كونه قادرا لأن القدرة لا تؤثر إلا فى إيجاد الفعل، ولا كونه مريدا لأنه يلزم أن يصير فعل السارق حسنا إذا قصد به جمع الأموال لقضاء حوائج الفقراء وبناء المساجد والقناطر وغيرها من أعمال الخير، ولا كونه آمرا أو ناهيا لأنه يلزم منه ألا تكون أفعال الله حسنة لأنها غير مأمور بها، ولأن فعل الواجبات أحسن من فعل المندوبات، والقتل والظلم أقبح من ارتكاب الصغائر[4] .

وخلص الرازى بعد ذلك إلى القول بأن قيم الأفعال ترجع إلى مجرد تعلق خطاب الشارع بها فالحسن المطلوب لم يحسن إلا لأن الشرع حسنه وحث عليه، والقبيح المرفوض لم يقبح إلا لأن الشرع قبحه ونفر منه .

---

(١) انظر دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٦٥ .
(٢) انظر الشهرستانى، نهاية الإقدام ص ٣٧٥ وما بعدها .
(٣) انظر الرازى، الإشارة فى علم الكلام (٣٤ – أ) وما بعدها .
(٤) انظر الرازى، الإشارة فى علم الكلام (٣٥ – أ) .

وقرر الرازى – بناء على ذلك – أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، أى أنها لا توصف بأنها حسنة أو قبيحة أو واجبة أو محرمة أو مباحة، كما قرر أنه لا يجب قبل الشرع – أيضا – معرفة الله وشكره للسبب ذاته[1].

أما فى المرحلة الثانية فقد ربط الرازى القيم بعدد من الأمور:

الأول : كون الشىء ملائما للطبع أو منافرا له، وأوضح أنه لا حاجة فى معرفة هذه الملاءمة وهذه المنافرة إلى الشرع .

ولا يعترف الرازى بأن القيم نسبية بهذا المعنى، لأن الظلم – مثلا – محكوم بقبحه من كل من الظالم والمظلوم، إلا إن الظالم يقدم عليه لعارض يختص به كأخذ المال، وكذلك الحكم بحسن الصدق وقبح الكذب متفق عليه بين الجميع لكون الأول موافقا لمصلحة العالم والثانى مخالفًا لها[2] .

والحق أنه لا يجوز ربط القيم بملاءمة الطبع أو منافرته فقط لأن الزانى يميل طبعه إلى الزنى مع أن عقله يحكم بقبحه، مما يدل على أن نفرة الطبع مغايرة لنفرة العقل، وأنه لا يجوز الاعتماد على ملاءمة الطبع أو منافرته فقط فى تقويم الأفعال .

صحيح أن الرازى لم يعزل حكم العقل عن ملائمة الطبع ومنافرته، بدليل أنه صرح بأن الحكم بالملاءمة والمنافرة أمر عقلى ولا حاجة فى معرفته إلى الشرع – إلا إنه جعله تابعا لغيره، فالعقل عنده يحكم بحسن الصدق لأنه على وفق مصلحة العالم وذلك ملائم للطبع، ويحكم بقبح الكذب لأنه على خلاف مصلحة العالم وذلك منافر للطبع . ولا شك أن هذا يفضى حتما إلى اعتبار قيم الأفعال تابعة لما تحققه من نفع، ويجعل الأحكام على الأشياء نسبية، وهو ما لا يقول به الرازى، بل يقول بخلافه .

يضاف إلى ذلك أن قول الرازى هنا لا يصح إلا مع التسليم بأن طبائع البشر متماثلة، فى حين أن الواقع يؤكد عكس ذلك، والرازى نفسه يعترف فى مواضع متعددة من مصنفاته بأن النفوس البشرية مختلفة بالجوهر والماهية .

أما استدلال الرازى بأن قبح الظلم متمكن فى نفس الظالم – وإن أقدم عليه لعارض يختص به – على أن ربط الأحكام الخلقية بملاءمة الطبع ومنافرته لا يفضى إلى القول بأن القيم الخلقية نسبية فليس صحيحا، لأن استقباح الظالم للظلم لا يكون إلا إذا صار مظلوما، ولا شك أنه حينئذ يحكم على الظلم من وجهة نظر المظلوم لا من وجهة نظر الظالم، فلو فرضنا أن هناك من يستطيع إلحاق الظلم بالآخرين بحيث يكون فى مأمن من أن تدور عليه دائرة الظلم فإنه لا يمكننا حينئذ القطع بأنه يستقبح الظلم .

---

(١) انظر الرازى، الإشارة فى علم الكلام (٣٦ – أ) .
(٢) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ١ ص ٣٤ وما بعدها .

والثانى : كون الشىء صفة كمال كالعلم أو صفة نقص كالجهل، وقد شارك الرازى غيره القول بأنه لا نـــزاع فى أن القيم بهذا التفسير ذاتية تدرك بالعقل ولا حاجة فى معرفتها إلى الشرع[1] .

والقيم بهذا المعنى – أيضا – مطلقة ولا تختلف باختلاف الأشخاص أو الأحوال أو الزمـــان أو المكان، فليس من العقلاء من ينكر أن العلم صفة كمال، وأن الجهل صفة نقص على وجه المعمورة .

والثالث : كون الفعل متعلق المدح أو الذم فى الدنيا، والثواب أو العقاب فى الآخرة، وذلــك فى رأى الرازى وغيره من الأشاعرة يعود إلى ورود الشرع به لا إلى صفة عائدة إلى الفعل كمـــا يـــذهب المعتزلة[2] .

ولا شك أن القيم المستمدة من الشرع مطلقة وثابتة لا تتغير إلى يوم الدين، وإذا كان هناك بعض الاستثناءات كإباحة الكذب – مثلا – لإرضاء الزوجة أو للإصلاح بين متخاصمين، أو للخدعـــة فى الحرب – فإن ذلك لا يقدح فى القواعد الأخلاقية الكلية وإنما يسمح فقط بمراعاة المصلحة فى الأحوال الجزئية .

ومما يؤكد صحة هذا القول أن جميع الوقائع الجزئية المتماثلة أو المشتركة فى صفة ما تجعلها قابلة للدخول تحت نوع ما من الاستثناء تخضع لحكم واحد مهما اختلفت البيئات أو العصور .

- وأما فى الـــمـــرحلة الثالثة والأخيـــرة فقد ذهب الرازى إلى أن القيم الأخلاقية ثابتة بالعقل، وأن الشرع جاء مؤكدا لما أطبق عليه جمهور العقلاء، وكاشفا عن حقيقة الأمور التى قد يصعب التمييز بين أوجه الحسن والقبح فيها بمقتضى العقل[3] .

والرازى هنا يتفق مع متأخرى المعتزلة الذين قالوا : إن القيم ليست ذاتية فى الأفعال وإنما تعود إلى الوجوه التى تقع عليها تلك الأفعال . واستدل على ذلك بأن الحسن لو كان حسنا لذاته لحسنت كـــل لذة ومنفعة، وكان يجب حسن الزنا واللواطة، ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا أن القول بـــأن الحســـن حسن لذاته باطل .

---

(١) انظر الرازى، نهاية العقول جـ ٢ ص ٢٥١، والمحصل ص ٢٠٢، و الأربعين فى أصول الدين جـ١ ص ٣٤٦، والمحصول فى علم أصول الفقه جـ١ ص ٢٩ .

(٢) انظر الرازى، نهاية العقول فى دراية الأصول جـ٢ ص ٢٥١، والمحصول فى علم أصول الفقه جـ٢ ص ٢٢٩، والأربعين فى أصول الدين جـ ١ ص ٣٤٦، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٠٢ .
وقد سبق تفصيل الأدلة التى استند إليها الرازى فيما ذهب إليه فى الفصل السابق فليراجعها من شاء.

(٣) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ٨٦، والمطالب العالية جـ٣ ص ٢٨٩ وما بعدها .
وقد سبق عرض الأدلة التى استند إليها الرازى فى هذا القول فى الفصل السابق فليراجعها من شاء .

وكذلك لو قبح القبيح لذاته لكان المقتضى لقبح القتل مثلا كونه قتلا فقط، ولما لم يكن الأمر كذلك، لأن المقتضى لقبحه مجموع أمور هى : كونه ألما واقعا لا لأجل جناية سابقة ولا لأجل عوض لاحق – علمنا أن القول بأن القبيح قبيح لذاته باطل[1] .

وإذا كان الرازى قد انتهى إلى القول بأن القيم ليست ذاتية فى الأفعال، وأنها تعود إلى الوجوه التى تقع عليها تلك الأفعال فإن ذلك لا يعنى أن الرازى قد استقر – فى نهاية المطاف – على القول بأن القيم الخلقية نسبية، لأن القول بالوجوه لا يتعارض مع الإقرار بأن القيم الخلقية كلية ومطلقة، وإنما يسمح فقط بمراعاة الأحوال الجزئية .

الرأى الراجح :

ليست القيم ذاتية فى الأفعال فقط، أو موضوعية تابعة للوجوه التى تقع عليها فقط، أو تابعة للإرادة فقط، أو مرتبطة بالغاية فحسب، بل هذه الأمور مجتمعة ينبغى أخذها فى الاعتبار عند تقويم الأفعال .

- فهناك من الأفعال ما يكون قبيحا لذاته بغض النظر عن سائر الاعتبارات الأخرى، فالشرك بالله – مثلا – قبيح لذاته، ولا يحسن بالنية السابقة عليه، ولا بالغاية المرجوة منه، ولا بالوجه الذى يقع عليه .

- وهناك من الأفعال ما يحسن أو يقبح للوجه الذى يقع عليه كالقتل مثلا، فإنه يحسن إذا كان قصاصا ويقبح إذا كان ظلما وعدوانا .

- وهناك من الأفعال ما لا يمكن الحكم عليه بالحسن أو القبح بمعزل عن إرادة الفاعل، فالسجود – مثلا – ليس حسنا فى ذاته أو قبيحا فى ذاته، وإنما يحسن إذا قصد به عبادة الله تعالى، ويقبح إذا قصد به الصنم أو الشيطان .

- وهناك من الأفعال ما يحسن ولو كان مؤلما لما يحققه من نفع كمقارعة العدو دفاعا عن النفس والمال والعرض، وهناك من الأفعال ما يقبح ولو كان لذيذا لما يحققه من ضرر كالإفراط فى تناول الطعام والشراب .

وبناء على هذا لا يمكن موافقة الأشاعرة وغيرهم من الذين قالوا بأن القيم كلها ذاتية، ولا يمكن أيضا موافقة المعتزلة وغيرهم من الموضوعيين الذين قالوا إن القيم كلها موضوعية .

---

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ٣ ص ٣٣٩.

فالحق – إذن – أن يقال : القيم منها ما هو ذاتى ومنها ما هو موضوعى، والعقل وإن كان قادرا على اكتشاف هذه القيم فى كثير من الأحيان إلا إنه يعجز أحيانا أخرى عن اكتشافها بمفرده، ومن ثم فإنه لابد من الرجوع إلى الفطرة فى نقائها الأول، وإلى التجارب الواقعية، والخبرات الإنسانية، والشرع الإلهى المعصوم للوقوف على حقيقة القيم التى يقف العقل أمامها عاجزا .

القيم الأخلاقية مطلقة وليست نسبية :

إن القيم الأخلاقية مطلقة وليست نسبية، لأن العقول والفطر السليمة والشرائع السماوية متفقة فى تحديد ماهية القيم الأخلاقية، والقواعد التى ينبغى الالتزام بها فى السلوك على المستويين الفردى والجماعى، وإذا كان هناك خلاف بين المذاهب الفكرية عند المسلمين وغيرهم فإن هذا لا يدل مطلقا على نسبية القيم الأخلاقية، لأن هذا الخلاف هو خلاف فى التطبيق على بعض الجزئيات، وليس خلافا فى الكليات والقواعد العامة . يؤكد ذلك أنه ليس هناك من يقول بحسن الكذب، أو يدعو إلى اتخاذه أساسا للتعامل بين البشر، وإذا كان هناك خلاف فى تقويم الكذب النافع فإن هذا لا يتناقض مع الاعتراف بأن الأصل فى الكذب أنه قبيح ومرفوض بالاتفاق .

ومما يؤكد – أيضا – أن القواعد الأخلاقية عامة ومطلقة أن الله – تعالى – وجه خطابه إلى البشر كافة فى كل زمان ومكان فقال : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سورة سبأ، الآية ٢٨]، وقال : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٥٨].

وإذا كانت تعاليم الله المنزلة تتميز بأنها عامة ومطلقة وصادقة فى كل زمان ومكان فإن هذا يكون فى الأصول والأهداف والجوهر والروح العامة، وأما النسبية والذاتية والمرونة فإنها تكون فى الفروع والوسائل والتطبيقات التى يراعى فيها أوضاع كل مجتمع وظروفه وأحواله الخاصة .

وعلى الرغم من أن القواعد الأخلاقية مطلقة وعامة فإنها لا تتناقض مع حريتنا وإنما توجهها فقط إلى الوجهة الصحيحة .

يقول د. محمد عبد الله دراز : " ينبغى أن نعلم أن قاعدة ما لم توضع مطلقا لتقييد حريتنا، بل لتنميتها بطريقة معينة . وفائدة القاعدة المقررة أنها أولا توفر ترددنا، وتقلل بذلك من فرص أخطائنا بدلا من أن يترك تفكيرنا موزعا فى كل الاتجاهات الممكنة بحثا عن أحكام صائبة . ثم إنها حين تحصر مجال نشاطنا لا تعنى إلا تقوية هذا النشاط وزيادة فاعليته، شأن تيار الماء، يحفر له مجراه، وتدعم ضفتاه . فما سوف تفقده حريتنا فى الامتداد سوف تكسبه فى العمق فى بحثها عن أفضل الطرق لأداء الواجب . ومن ناحية أخرى لا يمكن القول :إن هناك واجبا واحدا فحسب، فهناك فوق تركب ظروف الحياة وتغيرها

الدائم كثرة الأوامر الأخلاقية وتداخلها . ومن تقابل هاتين المجموعتين ينفتح أمام حريتنا أرحب المجالات امتدادًا "[1] .

القيم الأخلاقية والدين :

إن تعاليم الله المنزلة تحدد سلوك الإنسان فى الكون كما ينبغى بحسب مركزه فيه، وتبين أن السلوك الأخلاقى له جانبان : جانب شكلى مادى يتمثل فى القوانين الأخلاقية المرسومة من قبل الشرع، وجانب باطنى معنوى يتمثل فى الإرادة والغاية، وتؤكد أنه لابد من تطابق الظاهر والباطن حتى يكون السلوك الأخلاقى كاملا، وحتى تتحقق القيمة المنوطة به، فقيمة الأخلاق مرتبطة بهاتين القيمتين المادية والمعنوية لارتباط السلوك الأخلاقى بهما معا وإن كان ارتباطه بالقيمة المعنوية أكبر، لأنها هى التى تضفى على السلوك الصفة الأخلاقية، فمثلا لو ساعد رجل آخر وهو يقصد من وراء ذلك مقابلا فإن هذا السلوك لا يدخل فى مجال العمل الأخلاقى بالرغم من توافر صورة الأخلاق فيه، لأنه يعد صفقة تجارية تتم فى إطار الأخلاق ظاهريا[2] .

والغاية المؤثرة فى قيمة الأخلاق هى القيمة المستمدة من إرادة الله – تعالى – فى المقام الأول، ومن الحاسة الخلقية فى المقام الثانى، ومن الوجود المادى فى المقام الثالث، بل إنه يمكن القول : إن الغاية المؤثرة فى قيمة السلوك الأخلاقى هى القيمة المستمدة من إرادة الله – تعالى – فحسب، انطلاقا من الإيمان بأن الحاسة الخلقية والوجود المادى مخلوقان لله تعالى .

ومعنى هذا أنه ينبغى على المرء لكى يكون سلوكه أخلاقيا أن يقصد به وجه الله تعالى، وأن يؤديه على النحو الذى أراده عز وجل، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِراً وَعَلانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ ﴾ [سورة الرعد، الآية ٢٢]، وقال : ﴿ فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [سورة الروم، الآية ٣٨]، وقال : ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً ۞ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لاَ نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلاَ شُكُوراً ﴾ [سورة الإنسان، الآيتان٨ – ٩] .

ولا ينبغى أن يفهم من ذلك أن السلوك الأخلاقى يفقد تماما بدون الغاية الأخلاقية، إذ إنه يحتفظ ببعض قيمته، ولا ينال صاحبه ثوابه فى الآخرة وإنما ينال ثوابه الطبيعى فى الدنيا، لأن الله يكافئ من يعمل من أجله،ومن كان يعمل للناس أو للدنيا فإنه ينال مكافأة عمله من الناس أو من الدنيا ولا

(١) د/ محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق فى القرآن ص ١٣١ .
(٢) انظر د/ مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ص ٣٠٧ وما بعدها .

نصيب له منه فى الآخرة، قال تعالى : ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ الحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لاَ يُبْخَسُونَ ۞ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [سورة هود، الآيتان ١٥ – ١٦]، وقال : ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴾ [سورة الشورى، الآية٢٠].

إن الذى يدرس القيم الأخلاقية فى الإسلام يجد أنها كثيرة ومجالاتها متعددة، وأنه استعمل لفظ الخير للتعبير عنها فى بعض المجالات، ومنها :

- مجال المعرفة والحكمة، قال تعالى : ﴿ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٦٩] .

- ومجال العقيدة والإيمان بالله، قال تعالى : ﴿ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١١٠] .

- ومجال الصلاح والتقوى، قال تعالى : ﴿ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ﴾ [سورة الحج، الآية ٣٠]، وقال : ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٢٦] .

- ومجال الإنفاق والمساعدة، قال تعالى على لسان ابنة شعيب عليه الصلاة والسلام : ﴿ يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ القَوِيُّ الأَمِينُ ﴾ [سورة القصص، الآية ٢٦] .

- ومنها مجال كسب رضوان الله – تعالى – فى الآخرة، قال تعالى : ﴿ أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِناً يَوْمَ القِيَامَةِ ﴾ [سورة فصلت، الآية ٤٠]، وقال : ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ﴾ [سورة التوبة، الآية ١٠٩] .

أما المجالات التى استعمل فيها لفظ القيمة فمنها :

- مجال إخلاص العبادة لله، قال تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ القَيِّمَةِ ﴾ [سورة البينة، الآية ٥]، وقال : ﴿ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ ﴾ [سورة يوسف، الآية ٤٠] .

■ ومجال الأحكام والقضاء، قال تعالى : ﴿ رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفاً مُّطَهَّرَةً ۞ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴾ [سورة البينة، الآية ٣] .

■ ومجال هداية الناس بالكتاب الكريم، قال تعالى : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجاً (١) قَيِّماً لِّيُنذِرَ بَأْساً شَدِيداً مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً حَسَناً ﴾ [سورة الكهف، الآيتان ١ – ٢] .

■ ومجال وصف الإسلام، قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة الأنعام، الآية ١٦١]، وقال : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الروم، الآية ٣٠]، وقال : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ ﴾ [سورة الروم، الآية ٤٣] .

ومن خلال هذا العرض لاستعمالات كلمتى " الخير والقيمة " يتضح أن الأولى تستعمل لجميع الخصال الحميدة والأفعال الأخلاقية النبيلة وما تؤديان إليه من المنافع والفوائد لصالح الفرد والجماعة فى الدنيا والآخرة، ويعبر بها بصفة عامة عن القيم السلوكية والفكرية والمادية .

أما كلمة " القيمة " فقد استعملت بصفة عامة فى الإشارة إلى مبادئ الإسلام وأحكامه الهادية والمرشدة للناس فى هذه الحياة .

ومعنى هذا أن استعمال كلمة " الخير " أعم من استعمال كلمة " القيمة "، وأن القيمة الأخلاقية متصلة بالقيم الأخرى سواء كانت مادية أو معنوية بالإضافة إلى قيمتها الذاتية الخاصة بها (١).

إن نظام القيم فى الإسلام هو أكمل ما عرفته البشرية من نظم القيم، لأن مصدره إلهى معصوم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وخير دليل على ذلك أن القيم الرفيعة التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة فيما يتعلق بالحرية والعمل والعلم والعدل والمساواة والحب والحق والصدق والجمال وغيرها تفوق أية قيم أخرى من نوعها وردت فى أى نظام بشرى .

وقد أدرك المسلمون بل والمنصفون من غير المسلمين أن ما ينادى به الإسلام من قيم ومبادئ سامية ليس قادرا فقط على تحقيق خير البشرية وإنما هو قادر أيضا على تحقيق الخير الأسمى الذى يعتبر غاية كل فلسفة أخلاقية .

---

(١) انظر د/ مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ص ٣١١ وما بعدها، و د/ صلاح رسلان، القيم فى الإسلام بين الذاتية والموضوعية ص ١٣٨ وما بعدها .

إن الدين والأخلاق توءمان لا ينفصلان، ولهذا جعل المسلمون القرآن الكريم والسنة النبوية حجتهم ومرجعهم، قال تعالى : ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام، الآية ٣٨]، وقال: ﴿ آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [سورة الحشر، الآية ٧] .

وقد اعترف بعض الفلاسفة المحدثين أن وجود الله – تعالى – ضرورى لوجود هذا العالم، وأنه – جل شأنه – هو الكمال المطلق، وأصل الأخلاق وقيمها العليا .

فها هو ديكارت (ت : ١٦٥٠ م) أبو الفلسفة العقلية فى مطلع العصر الحديث يجاهر بأن حقائق الوحى الإلهى قد نزلت من السماء بمدد خارق للعادة، وبأنه ليس من حق العقل البشرى أن يخضعها لنقده، وبأن الله – تعالى – هو الضامن للعقل فى سلامة تفكيره، ويرجع القيم إلى إرادة الله تعالى، ويقر بأنها من خلقه وخاضعة لمطلقيته[١] .

وها هو توماس هوبز (ت : ١٦٧٩ م) يعتبر الدين مصدرا للتشريع الخلقى، ويرى أن الفعل الخلقى يعد خيرا لأن الله – تعالى – يريده[٢] .

ويقول المستشرق المجرى جولد زيهر (ت : ١٩٢١ م) : " علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام أن نوافق على أنه يوجد فى تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير، وأن الحياة طبقا لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية .

هذه التعاليم تتطلب رحمة جميع خلق الله، والأمانة فى علاقات الناس بعضهم ببعض، والمحبة والإخلاص، وقمع الغرائز الأثرة، كما تتطلب سائر الفضائل .. ونتيجة هذا كله أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه الأخلاق "[٣] .

وإذا كان القرآن الكريم هو كتاب المسلمين المقدس المعبر عن الإرادة الإلهية، وأصل الحضارة الإسلامية، والمصدر الرئيس للتعاليم والأحكام الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية – فإن المصادر الأخرى كالسنة النبوية والإجماع والقياس تستمد شرعيتها من هذا المصدر . ومعنى هذا أن مصادر القيم الأخلاقية وإن تعددت فإنها فى النهاية تعود إلى مصدر واحد هو إرادة الله تعالى . يؤكد ذلك قوله عز وجل : ﴿ إِنِ الحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ ﴾ [سورة الأنعام، الآية ٥٧، وسورة يوسف، الآية ٤٠]، وقال : ﴿ أَلاَ لَهُ الحُكْمُ﴾ [سورة الأنعام، الآية ٦٢]، وقال : ﴿ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ ﴾ [سورة الرعد،

---

(١) انظر د/ صلاح رسلان، القيم فى الإسلام بين الذاتية والموضوعية ص ١٣١.
(٢) انظر د/ أحمد فؤاد الأهوانى، التربية فى الإسلام ص ٩٧ .
(٣) جولد زيهر، العقيدة والشريعة ص ٢٩.

الآية ٤١]، وقال صلى الله عليه وسلم : " إذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به، فإني لن أكذب على الله "[١] .

والنصوص المترلة المعبرة عن أمر الله وإرادته تطالب الإنسان بمقتضى العقل والفطرة أن يتبين الخير ويحصله، وأن يعرف الشر ويتجنبه، قال تعالى : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس، الآية ٧ – ٨]، وقال : ﴿ أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ ۞وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ ۞وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [سورة البلد، الآيات ٨ – ١٠] .

كل هذه النصوص وغيرها تؤكد وجود القدرة على الحكم الأخلاقي والتمييز بين مفهوم الخير ومفهوم الشر بملكات مفطورة فيه، وتضع القيم الأخلاقية في إطار حي بعيدا عن الأطر النظرية الجدلية الجافة .

والقرآن الكريم لم يقدم لنا الأمر الإلهي على أنه سلطة مطلقة مكتفية بنفسها لكي تكون في أعيننا أساسا لسلطان الواجب وإنما قرن – في غالب الأحيان – كل حكم من الأحكام المترلة بما يسوغه، وربط كل تعليم من تعاليمه بالقيمة الأخلاقية التي تعد أساسه، فمثلا عندما دعانا إلى قبول الصلح مع الأهل أيد دعوته بتلك الحكمة : ﴿ الصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [سورة النساء، الآية ١٢٨]، وعندما أمرنا أن نوفي الكيل ونزن بالقسطاس المستقيم عقب على هذا الأمر بقوله : ﴿ ذَلِكَ خَيْرٌ ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٣٥]، وبعدما طلب من الرجال أن يغضوا أبصارهم ويحفظوا فروجهم ساق ما يسوغ قاعدة الحياء فقال : ﴿ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ ﴾ [سورة النور، الآية ٣٠] .

وإنه ليكفينا عن تعداد أمثلة الأوامر الخاصة أن نرى الطريقة التي يدفعنا بها إلى التماس القيم الروحية وكيفية توجيهه بصفة عامة، فضلا عن عدد هذه الأوامر، قال تعالى : ﴿ قُل لاَّ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ ﴾ [سورة المائدة، الآية ١٠٠]، وقال : ﴿ وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٢٦]، وقال : ﴿ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٦٩] .

وإنه ليشهدنا كذلك على المبدأ الأساسي الذي صدرت عنه الشريعة الإلهية كلها حين صاغه فقال : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٢٨]، وقال : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ﴾ [سورة النحل، الآية ٩٠][٢] .

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الفضائل رقم ١٣٩ .
(٢) انظر د/ محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن ص ٥١ وما بعدها .

ومعنى هذا أن الأمر الإلهى يحيلنا إلى جوهر الواجب ذاته، وإلى كيفية العمل، وإلى قيمته الذاتية، ويسوغ فى نظرنا بتطابقه مع الحقيقة الموضوعية، ويستحوذ على قبولنا بهذا التطابق، ويقيم علـــى هـــذا القبول سلطانه الأخلاقى .

"بيد أن هذا الطابع العميق الذى يؤلف جوهر العدل والخير فى ذاته لا يتســـنى لنـــا أن نميـــزه بأنفسنا دائما وحيثما وجد، فشأنه شأن كل جوهر، لا نراه مباشرة فى حال كماله، وإنما نلمحه لمحـــا بفضل ذلك الجزء من النور المحدود فى امتداده وقوته والذى نستمده من فطرتنا .

ليس هنالك – إذن – سوى نور واحد محض وغير محدود هو الذى يستطيع أن يقـــيم هـــذا الجوهر كاملا وفى ثقة تامة، ولذا كان من حق المؤمنين أن يتخذوا من العقل الإلهـــى وســـيلة الهدايـــة الأخلاقية الكاملة "[1] .

إن اعتبار العقل البشرى وحده مصدرا للقيم الخلقية – كما يذهب إلى ذلك المثاليون يعد خطأ جسيما لأن العقل الإنسانى لا يكون فى كل حالاته بمعزل عن الهوى أو العاطفة تماما، وبالتالى فإنه ليس ثمة ما يضمن صدق أحكامه حين يفضل نوعا من السلوك على نوع آخر . وقديما أدرك بعض صـــوفية الإسلام هذه الحقيقة النفسية، وهى أن الإنسان حين يقدم على السلوك يكون أكثر إسراعا فى اتباع ما فيه هوى نفسه، ثم يبرر لنفسه مثل هذا السلوك، يقول ابن عطاء الله السكندرى ناصحا مريده فى هـــذا الصدد : " إذا التبس عليك أمران فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه، فإنه لا يثقل عليها إلا مـــا كـــان حقا"[2].

ثم إنه من الخطأ – أيضا – رد القيم إلى الخبرة الحسية فقط كما يذهب إلى ذلك الطبيعيـــون بمختلف اتجاهاتهم التجريبية ؛ لأن الحواس التى يطالب هؤلاء بالرجوع إليها لا تتناول إلا الجزئى، كما أنها تتصف بالتغير والتقلب . يؤكد ذلك تعارض المذاهب الأخلاقية عبر تاريخ الفكر الإنسانى وعـــدم استقرارها على مبادئ خلقية معينة، بل إن بعض مذاهب الأخلاق – قديما وحديثا – قد انحرفت عـــن الجادة القويمة[3] .

كذلك يعد من الخطأ الاعتماد على الضمير وحده فى عملية التقويم ؛ لأن هناك أناســـا قـــد مسخت فطرهم بفعل العوامل الاجتماعية والبيئية والاعتقادات الباطلة التى ترسخت فى نفوسهم وصاروا

---

(١) د/ محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق فى القرآن ص ٥٢ .
(2) انظر د / أبو الوفا التفتازانى، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ١٥٩ .
(٣) انظر د / صلاح رسلان، القيم فى الإسلام بين الذاتية والموضوعية ص ١٣٥.

بحيث يرون الحق باطلا والباطل حقا، بل ويسخرون من المتمسكين بالقيم الخلقية، ويدعوهم إلى نبذها، واتخاذ اللذة معيارا للسلوك .

فلابد – إذن – من الرجوع إلى العقل والضمير والخبرات الحسية دون استثناء مع الاسترشاد بما جاء به الشرع الإلهى فى جميع الأحوال ؛ لأنه المصدر الوحيد الذى يتميز بالعصمة الكاملة – للوصول إلى نظام أخلاقى قادر على تحقيق السعادة للإنسان فى الدارين .

الإنسان محور القيم الخلقية فى الإسلام :

لم يحظ الإنسان برعاية واهتمام فى أى فكر أو أية حضارة بمثل ما حظى به فى فكر وحضارة الإسلام . فهو فى عقيدة القرآن خليفة الله فى الأرض، قال تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٣٠] .

■ وهو أيضا المخلوق المميز الذى يهتدى بالعقل فيما علم وبالإيمان فيما خفى عليه، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ۞ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ۞ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ [سورة الانفطار، الآيات ٦ – ٨] .

■ وهو المخلوق الذى نال حظا كبيرا من التكريم والتفضيل على كثير من المخلوقات الأخرى، قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٧] .

■ وهو كذلك المخلوق الذى شرفه الحق – سبحانه – بحمل الأمانة، قال تعالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٧٢] .

وكانت الأمانة أن يميز الحق والخير من الباطل والشر، وأن يتبع الحق والخير، وأن يأمر الناس باتباعهما، وأن يبتعد عن الباطل والشر، وأن يأمر الناس بالابتعاد عنهما .

والإنسان – فى الإسلام – تزداد قيمته عند الله وعند الناس بعمل الخير، فيجد المودة والتكريم من الناس إلى جانب الجزاء الطيب فى الآخرة، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُداً ﴾ [سورة مريم، الآية ٩٦]، وقال : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [سورة النحل، الآية ٩٧] .

" إن قيم الأخلاق الإسلامية تحاول أن ترفع الإنسان من مستواه الراهن الحيوى الحيـوانى إلى المستوى اللائق بإنسانية الإنسان وكرامته، والعلو به فوق الواقع المعاش من أجل الاتجاه نحو ما ينبغى أن يكون، وتعمل على تناسق مصالحه وتكاملها مع مصالح أفراد المجتمع وهيئاته على أسس راقية كريمـة، بهدف تحقيق السعادة لكل من الفرد والمجتمع، إنها ضرب من النظام المتعالى على الواقع يستمد قيمته من إرادة الله، ويهدف الإنسان من ورائها إلى كسب رضاء ربه "(١).

وحتى العبادات التى شرعت فى الإسلام واعتبرت أركانا فى الإيمان به ليست طقوسا مبهمة من النوع الذى يربط الإنسان بالغيوب المجهولة، ويكلفه بأداء أعمال غامضة وحركات لا معنى لها، وإنمـا هى فرائض ألزم بها الإسلام كل منتسب إليه بهـدف تطهيره عن الرذائل الظاهرة والباطنة .

■ فالصلاة الواجبة عندما أمر الله بها أبان الحكمة من إقامتها فقال : ﴿ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَـى عَـنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٤٥]، وذلك لأن الصلاة تمنع من الاشـتغال بالـدنيا، وتخشع القلب، ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعـد والوعيـد والمـواعظ والآداب الجميلة، وذكر مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة فى الآخرة ونفرة عن الـدنيا، فيهون على الإنسان حينئذ ترك الرياسة، ويصرف همته إلى خدمة الحق فى كافة الأحوال (٢).

وفى هذا الصدد يسوق الرازى عددا من الوجوه التى تؤكد أن الصلاة تنهى عـن الفحشـاء والمنكر :

أولها : أن من كان يخدم ملكا عظيم الشأن كثير الإحسان، ويكون عنده بمنزلة، ويرى عبدا من عباده قد طرده طردا لا يتصور قبوله، وفاته الخير بحيث لا يرجى حصوله، يستحيل من ذلك المقـرب عرفا أن يترك الملك ويدخل فى طاعة ذلك المطرود، فكذلك العبد إذا صلى لله صار عبدا له، وحصل له منزلة المصلى يناجى ربه، فيستحيل منه أن يترك عبادة الله ويدخل تحت طاعة الشيطان المطرود .

وثانيها : أن من يباشر القاذورات كالزبال والكناس يكون له لباس نظيف إذا لبسه لا يباشـر معه القاذورات، وكلما كان ثوبه أرفع يكون امتناعه وهو لابسه عن القاذورات أكثر، فإذا لبس واحد منهم ثوب ديباج مذهب يستحيل منه مباشرة تلك الأشياء عرفا، فكذلك العبد إذا صلى لـبس لبـاس التقوى لأنه واقف بين يدى الله على هيئة من يقف بمرأى ملك ذى هيبة، ولباس التقوى خـير لبـاس يكون نسبته إلى القلب أعلى من نسبة الديباج المذهب إلى الجسم، فإذن من لبس هذا اللباس يسـتحيل

(١) د/ صلاح رسلان، القيم فى الإسلام بين الذاتية والموضوعية ص ١٣٧ .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ٦٤ وما بعدها

منه مباشرة قاذورات الفحشاء والمنكر . ثم إن الصلوات متكررة واحدة بعد واحدة، فيدوم هذا اللبس، وبالتالى يدوم الامتناع .

وثالثها : أن من يكون أمير نفسه يجلس حيث يريد، فإذا دخل فى خدمة ملك وأعطاه منصبا له مقام خاص لا يجلس صاحب ذلك المنصب إلا فى ذلك الموضع، فلو أراد أن يجلس فى صف النعال لا يترك . فكذلك العبد إذا صلى دخل فى طاعة الله و لم يبق بحكم نفسه وصار له مقام معين، إذ صار من أصحاب اليمين، فلو أراد أن يقف فى غير موضعه وهو موقف أصحاب الشمال لا يترك . ومعنى هذا أن الله – تعالى – يعصم من صلى صلاة شرعية عن الفحشاء والمنكر .

ورابعها : أن من يكون بعيدا عن الملك كالسوقى والمنادى المتعيش لا يبالى بما فعل من الأفعال، ويأكل فى دكان الهراس والرواس ويجلس مع أحباش الناس، فإذا صارت له قربة يسيرة من الملك كما إذا صار واحدا من القواد والسواس عند الملك لا تمنعه تلك القربة من تعاطى ما كان يفعله، فإذا زادت قربته وارتفعت مترلته حتى صار أميرا حينئذ تمنعه هذه المترلة عن الأكل فى ذلك المكان والجلوس مع أولئك الخلان . كذلك العبد إذا صلى وسجد صار له قربة ما لقوله تعالى : ﴿ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ﴾ [سورة العلق، الآية ١٩] . فإذا كان ذلك القدر من القربة يمنعه من المعاصى والمناهى، فبتكرار الصلاة والسجود تزداد مكانته حتى يرى على نفسه من آثار الكرامة ما يستقذر معه من نفسه الصغائر فضلا عن الكبائر (١).

ويزيد الرازى الأمر وضوحا فيؤكد فى تفسيره الكبير أن الصلاة تستلزم تطهير النفس من الأخلاق المذمومة إلى جانب تطهير البدن والثوب من كل ما يتنافى مع طهارتها، وذلك لأنها معراج روحى وجسمانى فى الوقت ذاته . وينصح الرازى كل عبد مسلم بقوله : " إذا أردت أيها العبد الشروع فى هذا المعراج فتطهر أولا لأن المقام مقام القدس، فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لأنك بالواد المقدس طوى، وأيضا فعندك ملك وشيطان فانظر أيهما تصاحب، ودين ودنيا، فانظر أيهما تصاحب، وعقل وهوى، فانظر أيهما تصاحب، وخير وشر، وصدق وكذب، وحق وباطل، وحلم وطيش، وقناعة وحرص، وكذا القول فى كل الأخلاق المتضادة والصفات المتنافية، فانظر أنك تصاحب أى الطرفين وتوافق أى الجانبين، فإنه إذا استحكمت المرافقة تعذرت المفارقة "(٢) .

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ٦٤ وما بعدها .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ٢٢٢.

■ والصيام أيضا لم يشرع بهدف الإعنات والإيقاع فى الحرج والمشقة، وإنما شرع لأنه يهذب النفس ويورث التقوى، يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٨٣]: " إن الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى، فإنه يردع الأشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها، وذلك لأن الصوم يكسر شهوة البطن والفرج، وإنما يسعى الناس لهذين ... فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤنتهما، فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش، ومهونا عليه أمر الرياسة فى الدنيا، وذلك جامع لأسباب التقوى " (١).

■ والحج أيضا يستلزم ترك الرفث والفسوق والجدال والاحتراز عن كل ما يحبط ثواب الأعمال، والتمسك بالأخلاق الفاضلة والآداب الحسنة، يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الحَجِّ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٩٧] : " إنه قد ثبت فى العلوم العقلية أن الإنسان فيه قوى أربع : قوة شهوانية بهيمية، وقوة غضبية سبعية، وقوة وهمية شيطانية، وقوة عقلية ملكية . والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاث، أعنى الشهوانية، والغضبية، والوهمية، فقوله: ﴿ فَلاَ رَفَثَ ﴾ إشارة إلى قهر القوة الشهوانية، وقوله: ﴿ وَلاَ فُسُوقَ ﴾ إشارة إلى قهر القوة الغضبية التى توجب التمرد والغضب، وقوله : ﴿ وَلاَ جِدَالَ ﴾ إشارة إلى القوة الوهمية التى تحمل الإنسان على الجدال فى ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه، وهى الباعثة للإنسان على منازعة الناس ومماراتهم، والمخاصمة معهم فى كل شيء، فلما كان منشأ الشر محصورا فى هذه الأمور الثلاثة لا جرم قال : ﴿ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الحَجِّ ﴾ أى فمن قصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على نور جلاله، والانخراط فى سلك الخواص من عباده، فلا يكون فيه هذه الأمور"(٢).

■ والزكاة لا يقصد بها سد حاجات الفقراء فقط، وإنما يقصد بها – بالإضافة إلى ذلك – دفع الحقد عن قلوب هؤلاء الفقراء، وحماية الأغنياء من شرور الذين استولى الحقد على قلوبهم، وترسيخ أواصر المحبة بين الأغنياء والفقراء، وتطهير المزكين أنفسهم عن نجاسة الذنوب والمعاصى، قال تعالى : ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [سورة التوبة، الآية ١٠٣] (٣) .

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ٥ ص ٦٠ .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٥ ص ١٤٢ .
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٦ ص ١٤٢ .

وهكذا يتضح من هذا العرض المجمل لبعض العبادات التى اشتهر بها الإسلام أن العبادات وثيقة الصلة بالأخلاق، وأنها من أهم روافد التطهر الذى يصون الحياة ويعلى من شأنها ويسمو بالإنسان فى مدارج الكمال المنشود .

ولهذا فإن الإسلام يولى هذه العبادات عناية كبيرة، ويؤكد أنه إذا لم يستفد المرء منها ما يزكى قلبه، ويهذب صلته بالله وبالناس فقد هوى، قال تعالى : ﴿ إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لاَ يَمُوتُ فِيهَا وَلاَ يَحْيَى ۞وَمَن يَأْتِه مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُوْلَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى ۞جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَن تَزَكَّى ﴾ [سورة طه، الآيات ٧٤ – ٧٦].

إن الإسلام – كسائر رسالات السماء، يعتمد فى إصلاحه العام على تهذيب النفس الإنسانية قبل كل شيء، فهو يكرس جهودا ضخمة للتغلغل فى أعماقها وغرس تعاليمه فى جوهرها حتى تصير جزءا منها .

وليس فى هذا تقليل من شأن أعمال الساعين لبناء المجتمع والدولة، وإنما هو تنويه بقيمة الإصلاح النفسى فى صيانة الحياة وإسعاد الأحياء .

فالنفس المختلة تثير الفوضى فى أحكم النظم، وتستطيع النفاذ منه إلى أغراضها الدنيئة، والنفس الكريمة ترقع الفتوق فى الأحوال المختلة، ويشرق نبلها من داخلها فتحسن التصرف والمسير وسط الأنواء والأعاصير .

ومن هنا كان الإصلاح النفسى الدعامة الأولى لتغليب الخير فى هذه الحياة . فإذا لم تصلح النفس أظلمت الآفاق وسادت الفتن حاضر الناس ومستقبلهم، ولذلك يقول الله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِه مِن وَالٍ ﴾ [سورة الرعد، الآية ١١]، ويقول معللا هلاك الأمم الفاسدة : ﴿ كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۞ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [سورة الأنفال، الآيتان ٥٢ – ٥٣][١] .

والإسلام فى إصلاحه للنفس الإنسانية لا يكبت الغرائز ولا يحرمها من مطالبها المعقولة، وإنما يكبح فقط أهواء النفس المحرمة التى تتعارض مع مصالحها من جهة ومع النظام الكونى من جهة أخرى،

---

(١) محمد الغزالى، خلق المسلم ص ٢١ وما بعدها .

قال تعالى : ﴿ وَلَوِ اتَّبَعَ الحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [سورة المؤمنون، الآية ٧١] .

فالإسلام – إذن – يحترم الفطرة الخالصة، ويرى تعاليمه صدى لها، ويحذر الأهواء الجامحة، ويقيم السدود فى وجهها . والعبادات التى أمر بها تدعيم للفطرة وترويض للهوى . ولن تبلغ هذه العبادات تمامها وتؤدى رسالتها إلا إذا كانت كلها روافد لتكوين الخلق العالى والمسلك المستقيم .

خصائص القيم الخلقية :

يمكن تحديد أبرز الخصائص التى تتمتع بها القيم الخلقية – من خلال ما تقدم – فى النقاط الآتية:

١) أن وجودها ليس وجودا واقعيا وإنما هو وجود مثالى .

٢) أنها ليست ذاتية فقط أو موضوعية فقط، ولكن منها ما هو ذاتى يعود إلى ذات السلوك فقط، ومنها ما هو موضوعى يعود إلى الوجوه التى يقع عليها السلوك، أو إلى إرادة الفاعل، أو إلى الغاية المقصودة من السلوك، أو إلى هذه الأمور مجتمعة .

٣) أنها مطلقة ولا تتغير بتغير الأحوال أو الزمان أو المكان أو الأشخاص أو المجتمعات .

٤) أنها تشمل ما يكون وسيلة إلى غاية، وما يكون غاية فى ذاته وإن كان النوع الثانى أسمى من النوع الأول .

٥) أنها تشتمل على نداء موجه إلى ضمائرنا يطالبنا دائما بالتزام ما ينبغى أن يكون، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تنتزع من الواقع المعبر عنه بما هو كائن .

٦) أن العقل وإن كان قادرا على اكتشافها فى كثير من الأحيان إلا إنه يعجز أحيانا أخرى عن اكتشافها بمفرده، ومن ثم فإنه لابد من الرجوع إلى الفطرة فى نقائها الأول، وإلى التجارب الواقعية والخبرات الإنسانية، وإلى الشرع الإلهى المعصوم للوقوف على حقيقة القيم التى يقف العقل أمامها عاجزا .

٧) أنها كلما كانت أكثر وضوحا بالنسبة لنا كان رد الفعل لدينا أشد إما بالاستياء (فى حالة القيم السلبية)، وإما بالتحمس (فى حالة القيم الإيجابية) .

****

وبعد تحديد ماهية القيم الأخلاقية عند الرازى، والوقوف على طبيعتها، وبيان أصنافها وخصائصها، يحسن الحديث عن بعض الفضائل الخلقية وكيفية اكتسابها وأهمية التمسك بها فى الحياة العملية وهو موضوع الفصل التالى .

الفصل الثالث

مختارات من الفضائل وبيان كيفية اكتسابها

لا يكفى لكى يكون الإنسان فاضلا أن يكون على استعداد لممارسة الفضائل فقط، بل لابد له من معرفة الفضائل وكيفية اكتسابها، لأن عمل الفضائل مشروط بتقدم العرفان، ولابد له – أيضا – من ممارسة الفضائل حال كونه قادرا عليها مع تقديم النية الطيبة فى جميع الأحوال .

من أجل هذا كان الاهتمام فى هذا الفصل بتحديد معنى الفضيلة وصفاتها وشروطها وأقسامها ووسائل اكتسابها أمرا ضروريا قبل الشروع فى شرح بعض الفضائل وبيان أهمية التمسك بها فى حياتنا العملية .

معنى الفضيلة :

تدور المعانى اللغوية للأصل الاشتقاقى لكلمة " الفضيلة " – بشكل عام – حول الزيادة عن الحاجة، أو الإحسان ابتداء من غير علة، أو ما بقى من الشيء، أو مزيته، أو وظيفته التى قصدت منه، أو كماله الخاص به[1] .

أما فى الاصطلاح فقد وردت تعريفات كثيرة للفضيلة منها :

تعـريف أرسطو :

الفضيلة : " استعداد ما بإزاء الانفعالات ناشئ من نمو قوة بالمران "[2]، أو هـى " ملكـة اختيار الوسط الشخصى الذى يعينه العقل بالحكمة "[3].

تعـريف فولكييه :

الفضيلة هى " العادة التى بها تمتثل الإرادة للخير "[4] .

تعـريف جوليقيه :

الفضيلة هى " استعداد راسخ بحسن الفعل، اكتسب على ضوء العقل، وصاحبه المباشر هـو الإرادة "[5] .

---

(١)انظر ابن منظور، لسان العرب مادة (فضل) جـ١١ ص ٥٢٤ وما بعدها، والفيروز آبادى، القاموس المحيط جـ٤ ص ٣١ .

(٢) د/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٩.

(٣) المرجع السابق ص ١٩٠.

(٤) د/ عبد الرحمن بدوى، الأخلاق النظرية ص ١٤٣.

(٥) المرجع السابق ص ١٤٣.

أما الــرازى فالفضيلة عنده تعنى : استكمال النفس فى قوتها النظرية بتصور الأمــور تصــورا كاملا، والتصديق بالأشياء تصديقا مطابقا لحقائقها، وفى قوتها العملية باكتساب الملكة التامــة علــى الأفعال المتوسطة بين طرفى الإفراط والتفريط بحسب الطاقة البشرية[1] .

صفات الفضيلة :

الفضيلة – حسب فهم الرازى – لها صفات عديدة أهمها :

١) أنها مكتسبة، لأنها – فى رأيه – شيء مختلف عن الملكة التامة التى تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين طرفى الإفراط والتفريط، فهذه الملكة قد تكون فطرية حيث يولد الإنسان مزودا بها منــذ البداية وقد تكون مكتسبة عن طريق تكرار الأفعال الذى يوجب حصول الملكات الراسخة، أما الفضيلة فتطلق – فى رأيه – على استكمال هذه الملكة، ولا شك أنه أمر مكتسب . فالملكة شيء، واكتسابها أو استكمالها شيء آخر .

٢) أنها ليست نظرية فقط أو عملية فقط، ولكن منها ما هو نظرى، ومنها ما هو عملــى، وذلك لأن المقصود بها استكمال النفس فى قوتيها النظرية والعملية معا بحسب الطاقة البشرية .

يقول الرازى : " النفس الإنسانية لها شعبتان : القوة النظرية، وكمــال حالهــا فى معرفــة الموجودات بأقسامها وأجناسها وأنواعها حتى تصير النفس كالمرآة التى يتجلى فيها قــدس الملكــوت، ويظهر فيها جلال اللاهوت، ورئيس هذه المعارف والجلاء معرفة توحيد الله بحســب ذاتــه وصــفاته وأفعاله.

والشعبة الثانية : القوة العملية، وسعادتها فى أن تصير موصوفة بالأخلاق الفاضلة التى تصــير مبادئ لصدور الأفعال الكاملة عنها، ورئيس سعادات هذه القوة طاعة الله وخدمته " [2].

ويقول فى كتابه " لوامع البينات " فى سياق حديثه عن حظ العبد من اسميه تعالى "الــرحمن الرحيم " : " اعلم أن للنفس قوتين : نظرية وعملية، أما النظرية فإيصال الرحمة إليها تخليتها عن الجهل، وتحليتها بالعلم، وأما العملية فصونها فى الأخلاق عن طرفى الإفراط والتفريط وإلزامها المواظبــة علــى التوسط بين الطرفين "[3] .

---

(١) انظر الرازى، شرح عيون الحكمة جـ٢ ص ٣ وما بعدها، ولوامع البينات ص ٢٦٦، والتفسير الكبير جـ١ ص ١٥٢ و ص ٢٠٥، و جـ ٦ ص ١٢٩، و جـ ١٩ ص ١١٨.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ١١٨.
(٣) الرازى، لوامع البينات ص ١٦٩.

٣) أنها وسط بين طرفى الإفراط والتفريط، قال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٤٣]، وقال : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً ﴾ [سورة الفرقان، الآية ٦٧]، وقال : ﴿ وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٩] [١].

فالفضيلة — فى الغالب — سواء كانت نظرية أو عملية توجد فى موضع وسط بين رذيلتين بحيث لو خرجت عن موضعها مالت إلى إحدى الرذيلتين وفسدت طبيعتها، يقول الرازى : " إن المنهج الحق فى الاعتقادات وفى الأعمال هو الصراط المستقيم، أما فى الاعتقادات فبيانه من وجوه : الأول : أن من توغل فى التنزيه وقع فى التعطيل ونفى الصفات، ومن توغل فى الإثبات وقع فى التشبيه وإثبات الجسمية والمكان، فهما طرفان معوجان، والصراط المستقيم الإقرار الخالى عن التشبيه والتعطيل، والثانى : أن من قال : فعل العبد كله منه وقع فى القدر، ومن قال : لا فعل للعبد فقد وقع فى الجبر، وكلاهما طرفان معوجان، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله، وأما فى الأعمال فنقول : من بالغ فى الأعمال الشهوانية وقع فى الفجور، ومن بالغ فى تركها وقع فى الجمود، والصراط المستقيم هو الوسط، وهو العفة، وأيضا من بالغ فى الأعمال الغضبية وقع فى التهور، ومن بالغ فى تركها وقع فى الجبن، والصراط المستقيم هو الوسط، وهو الشجاعة "[٢] .

ويقول الرازى — أيضا — مؤكدا أن الفضيلة فى التزام الوسط : " لما بالغ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فى العبادات قال تعالى : ﴿ طه ۞مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴾ [سورة طه، الآيتان ١ — ٢] ولما أخذ قوم فى المساهلة قال : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً ﴾ [سورة المؤمنون، الآية ١١٥] . والمراد من الكل رعاية العدل والوسط "[٣] .

ويزيد الرازى الأمر وضوحا فى تفسير قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٤٣] فيقول : " إن الوسط حقيقة فى البعد عن الطرفين، ولا شك أن طرفى الإفراط والتفريط رديئان، فالمتوسط فى الأخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا "[٤] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ٨٣ .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ١٥٢.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ٨٣ .
(٤) الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ٨٩ .

والوسط المقصود هنا ليس وسطا حسابيا وإنما هو وسط اعتبـارى يـتغير بـتغير الأفـراد والظروف التى تكتنفهم ,فما يعتبر سخاء – مثلا – عند فقير قد يعد بخلا من غنى، ولهذا فإن تحديد هذا الوسط – فى رأى الرازى – أمر صعب، والبقاء على العمل به أصعب[1] .

وعلى أية حال فإن فكرة الوسط عند الرازى تتشابه إلى حد كبير مع الفكرة نفسـها عنـد أرسطو، ولعل السبب فى هذا هو اقتناع الرازى بأن هذه الفكرة من الأفكار الإنسانية التى يقرها العقل أينما كان، وربما يكون ذلك من باب توارد الأفكار، وربما يكون من باب التأثر بالفكر الأرسطي، وإذا صح هذا الاحتمال الأخير فإنه ليس هناك ما يعيبه على الإطلاق، لأن الحق ينبغى اتباعه فضلا عن طلبه بغض النظر عن قائله، ولا سيما إذا دلت الشواهد على صدقه.

ولا يعنى ذلك أن فكرة الوسط الأرسطية قد أجمعت كافة الآراء على صحتها مـن جميـع الجوانب، فهناك من وجه إليها العديد من أوجه النقد من بينها :

(أ) أن الوسط ليس إلا نقصا بالنسبة إلى كمال (الطرف المفرِط)، وإفراطا بالنسـبة إلى نقص (الطرف المفرِّط) .

(ب) أن الفضيلة ليست دائما فى نقطة المنتصف على بعدين متساويين، فالكرم – مثلا – أقرب إلى التبذير منه إلى البخل، والشجاعة أقرب إلى التهور منها إلى الجبن .

(ج) أن فكرة الوسط لا يمكن تطبيقها على الأفعال التى هى شرور بذاتها كالزنا والسـرقة والحسد، وكذلك الأفعال التى هى خيرات بذاتها، فالنظر العقلى المجرد – مثلا – لا يمكن أن يقال عنـه إنه وسط بين فعلين مرذولين أحدهما تفريط فى الفكر والآخر إفراط فيه[2] .

(د) أن التزام الوسط والوقوف عنده فى كل الأحوال قد يحول بين الإنسان وبين فضـائل أسمى منه، فالإحسان – مثلا – يتحقق بإعطاء الإنسان أكثر مما يستحق، وكذلك الإيثار يتحقق بحرمان النفس بعض ما تحتاجه ومنحه للغير المحتاج إليه تفضيلا له على النفس، ولـيس فى أى منـهما معـنى المساواة.

٤) أنها مرتبطة باللذة النفسية ارتباطا وثيقا، فالإنسان الفاضل لا يفعل الفضيلة تحت تـأثير نوع من الجبر أو الإلحاح أو الخوف، وإنما يفعلها مختارا راضيا بذلك الفعل راغبا فيه ملتذا به .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٨ ص ٥٧.

(٢) انظر د/ حامد طاهر، ود/ عبد الراضى محمد، الأخلاق بين النظرية والتطبيق ص ٦٤ وما بعدها.

شـروط الفضيلة :

لتحقيق الفضيلة لابد من توافر عدد من الشروط هى :

١) أن يكون المرء عالما بما يعمل عارفًا بقيمته، فالذى يعمل الخير وهو لا يدرى أنه خير إما لجهل أو لنقصان فى تعقله له لا يقال إنه حاز فضيلة ذلك العمل، فالسكران – مثلا – الذى يتبرع بماله لا يعد محسنا جودا، وكذلك من لا يقدم على اللذات المحرمة لأنه لا يعرفها لا يسمى عفيفا .

٢) أن يفعل الإنسان الخير بإرادته واختياره لا ترغمه قوة على فعله، ولا يخشى شيئا مـــن تركه، فمن يبتعد – مثلا – عن الشهوات المحرمة خوفا من عقاب السلطان أو لعلة أصـــابته لا يعـــد عفيفا، لأن امتناعه لم يصدر عن محض إرادة واختيار .

٣) أن يمارس الإنسان الفضائل بتصميم ثابت لا يتزعزع فى كافة الأحوال حتى تصير لديه ملكة راسخة ومتأصلة فى نفسه تصدر عنها تلك الفضائل بسهوله ويسر [١].

٤) أن يفعل المرء الفضائل ابتغاء وجه الله تعالى، وليس من أجل الربح أو الثواب، لأن من أقدم على الفضائل من أجل الربح والثواب كان كالأجير السوء، وكان بحيث لو وجد الربح والثواب بطريق آخر لم يمارس الفضائل[٢] .

أقسام الفضائل:

قسم الرازى الفضائل والخيرات إلى ثلاثة أقسام ورتبها – بحسب الشرف – ترتيبا تنازليـــا على النحو الآتى :

القسم الأول : الفضائل والخيرات النفسانية، وهى نوعان : أحدهما يتعلق بالقوة النظرية وهو : الذكاء التام والحدس الكامل، والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية . وثانيهما يتعلـــق بالقوة العملية وهو على أربعة أصناف :

أ) العفة التى هى وسط بين الخمود والفجور، وهى فضيلة القوة الشهوانية .

ب) الشجاعة التى هى وسط بين التهور والجبن، وهى فضيلة القوة الغضبية .

ج) الحكمة التى هى وسط بين البله والجربزة، وهى فضيلة القوة العقلية .

د) العدالة التى تتولد مـــن تهذيب القوى الثلاث السابقة، ومن اجتماع الفضائل الـــثلاث السالفة.

---

(١) انظر أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس جـــ١ ص ٢٣٨.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـــ ١ ض ١٣٣، و جـــ ٤ ص ٧ .

القسم الثانى : الفضائل والخيرات البدنية، وهى : الصحة والجمال والعمر الطويل مع اللـــذة والبهجة، بالإضافة إلى كمالات القوى الحيوانية.

القسم الثالث : الفضائل والخيرات الخارجية، وهى : كمال حال الآبـــاء، وكثـــرة الأولاد الصلحاء،وكثرة العشائر، وكثرة الأصدقاء والأعوان، والرياسة التامة، ونفاذ القول، وكون المرء محبوبـــا للخلق حسن الذكر مطاع الأمر فيهم ... إلخ [١].

كيفية اكتساب الفضائل:

تحدث الرازى عن بعض الوسائل التى يمكن اتخاذها من أجل تحصيل الفضائل، وفيما يـــأتى عرض لأهم هذه الوسائل:

١) تكرار الأفعال الحسنة ولو على سبيل التكلف لأن تكرار الأفعال يوجب حصول الملكات الراسخة[٢].

٢) تهذيب الغرائز بقدر المستطاع، والتزام حد الاعتدال الذى هو وســـط بـــين الإفـــراط والتفريط[٣].

٣) الإكثار من الطاعات والعبادات لأنها عظيمة الأثر فى تهذيب النفس [٤].

٤) التخلق بأخلاق الله – تعالى – بحسب الطاقة البشرية .

٥) مصاحبة الأخيار لأن النفوس مجبولة على حب المحاكاة[٥] .

٦) ممارسة صناعة النظر والاستدلال، لأنها تساعد الإنسان على التمييز بين الحق والفضائل من جهة، والباطل والرذائل من جهة أخرى، مما يقوى دواعيه إلى التمسك بالحق والفضائل، وصـــوارفه عن اعتقاد الباطل واقتراف الرذائل[٦] .

نماذج من الفضائل الفـردية :

تناول الرازى العديد من الفضائل التى يمكن وصفها بأنها فضائل فردية بالشرح والتحليـــل، وفيما يأتى عرض لبعض هذه الفضائل :

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ٦٥، و جـ ١٩ ص ١٧٦ وما بعدها، والأربعين فى أصول الدين جـ ٢ ص ٣١٣ وما بعدها.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٥٤ .
(٣) انظر الرازى، معالم أصول الدين ص ١١٢ .
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ٢٢٩، و جـ ٢ ص ٦ .
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٥٤ وما بعدها .
(٦) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٣٨ وما بعدها .

الحكمة:

يقول الرازى فى معنى الحكمة : " الحكمة هى اسم لكل عمل حسن وعمل صالح، وهو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى، وفى العمل أكثر استعمالا منه فى العلم، ومنها يقال : أحكم العلم إحكاما : أتقنه، وحكم بكذا حكما، والحكمة من الله تعالى : خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم فى الحال والمآل، ومن العبادات أيضا كذلك . ثم قد حدت الحكمة بألفاظ مختلفة، فقيل : هى معرفة الأشياء بحقائقها، وهذه إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه، لأنها إدراكات متغيرة، فأما إدراك الماهية فإنه باق مصون عن التغير والتبدل، وقيل: هى الإتيان بالفعل الذى عاقبته محمودة، وقيل هى الاقتداء بالخالق – سبحانه وتعالى – فى السياسة بقدر الطاقة البشرية، وذلك بأن يجتهد بأن ينزه علمه عن الجهل، وفعله عن الجور، وجوده عن البخل، وحلمه عن السفه "(١).

فالمراد من الحكمة – إذن – إما العلم وإما فعل الصواب، أما العلم فيدل عليه ورود لفظ الحكمة فى القرآن على أربعة معان ترجع فى النهاية إلى العلم :

أحد هذه المعانى : مواعظ القرآن، قال تعالى : ﴿ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِنَ الكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٣١] .

وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم ,قال تعالى : ﴿ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِياًّ ﴾ [سورة مريم، الآية ١٢]، وقال : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الحِكْمَةَ ﴾ [سورة لقمان، الآية ١٢] .

وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة، قال تعالى : ﴿ وَآتَيْنَاهُ الحِكْمَةَ وَفَصْلَ الخِطَابِ ﴾ [سورة ص، الآية ٢٠]، وقال : ﴿ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٥١] .

ورابعها : القرآن بما فيه من عجائب الأسرار، قال تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ ﴾ [سورة النحل، الآية ١٢٥] .

أما الحكمة بمعنى فعل الصواب فمدارها على التخلق بأخلاق الله – تعالى – بقدر الطاقة البشرية (٢).

يقول الرازى : " اعلم أن الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين، وذلك لأن كمال الإنسان فى شيئين : أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به، فالمرجع بالأول إلى العلم والإدراك المطابق، وبالثانى إلى فعل العدل والصواب، فحكى عن إبراهيم – عليه السلام – قوله : ﴿ رَبِّ هَبْ

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٨٩ .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٧ ص ٥٩ وما بعدها .

لِي حُكْماً ﴾ [سورة الشعراء، الآية ٨٣] وهو الحكمة النظرية، ﴿ وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ [سورة الشعراء، الآية ٨٣] الحكمة العملية، ونادى موسى – عليه السلام – فقال : ﴿ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا﴾ [سورة طه، الآية ١٤] وهو الحكمة النظرية، ثم قال : ﴿ فَاعْبُدْنِي ﴾ [سورة طه، الآية ١٤] وهو الحكمة العملية، وقال عن عيسى – عليه السلام – أنه قال : ﴿ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ﴾ [سورة مريم، الآية ٣٠] وكل ذلك للحكمة النظرية، ثم قال : ﴿ وَأَوْصَانِي بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَياً ﴾ [سورة مريم، الآية ٣١] وهو الحكمة العملية، وقال فى حق محمد – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ﴾ [سورة محمد، الآية ١٩] وهو الحكمة النظرية، ثم قال : ﴿ واستغفر لذنبك ﴾ [سورة محمد، الآية ١٩] وهو الحكمة العملية، وقال فى جميع الأنبياء : ﴿ يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنذِرُوا أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا ﴾ [سورة النحل، الآية ٢] وهو الحكمة النظرية، ثم قال : ﴿ فَاتَّقُونِ ﴾ [سورة النحل، الآية ٢] وهو الحكمة العملية، والقرآن هو من الآية الدالة على أن كمال حال الإنسان ليس إلا فى هاتين القوتين "(١) .

وإذا كانت الفضائل عند الرازى تتنوع إلى ثلاثة أنواع هى : النفسانية والبدنية والخارجية فإن الحكمة بمعنييها تندرج تحت النوع الأول، يقول الرازى : " الفضائل النفسانية محصورة فى قسمين : العلم والعمل، أما العلم فهو أن تصير النفس بالتصورات الحقيقية والتصديقات النفسانية بمقتضى الطاقة البشرية، وأما العمل فهو أن يكون الإنسان آتيا بالعمل الأصلح الأصوب بمصالح الدنيا والآخرة، فهذا هو الحكمة، وإنما سمى هذا بالحكمة لأن اشتقاق الحكمة الصحيحة لا يقبل النسخ والنقد فكانت فى غاية الإحكام، وأما الأعمال المطابقة لمصالح الدنيا والآخرة فإنها واجبة الرعاية لا تقبل النقد والنسخ، فلهذا السبب سمينا تلك المعارف وهذه الأعمال بالحكمة "(٢) .

و الإنسان لا يسمى حكيما إلا إذا اجتمع له الإصابة فى القول والعمل معا، يقول الرازى : " اعلم أن الحكمة هى الإصابة فى القول والعمل، ولا يسمى حكيما إلا من اجتمع له الأمران، وقيل : أصلها (أى الحكمة) من أحكمت الشيء أى رددته، فكأن الحكمة هى التى ترد عن الجهل والخطأ، وذلك إنما يكون بما ذكرنا من الإصابة فى القول والفعل، ووضع كل شىء فى موضعه "(٣) .

وتحقيق الفضيلة الكاملة لا يكون إلا باتباع ما تقضى به الحكمة فى جميع الأحوال، لأن حكمها حكم عقلى صادق مبرأ عن الزيغ والخلل، بخلاف الحكم الصادر عن القوة الشهوانية أو القوة

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ٧ ص ٦٠ .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٦ ص ١٦٣ وما بعدها .
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ٤ ص ٦١ .

الغضبية فإنه يوقع الإنسان فى البلاء والمحنة، ولهذا قال تعالى : ﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۞ يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ [سورة البقرة، الآيتان ٢٦٨ – ٢٦٩] .

الشجاعة :

الشجاعة هى كمال النفس فى قوتها الغضبية . وهذا الكمال لا يتحقق إلا إذا كانت القوة الغضبية بحيث تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال التهور والجبن(١) .

والشجاعة – فى رأى الرازى – قد ترجع إلى قوة النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به، وقد ترجع إلى شرف النفس والترفع عن الامتهان والمذلة (٢).

والحق أن الشجاعة ترجع إلى شرف النفس والترفع عن الامتهان والمذلة فقط، أما القول بأنها ترجع أحيانا إلى قوة النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به فغير صحيح, وذلك لأن الإقدام على الأفعال مع الأمن الكامل من كافة الآفات والمكروهات ليس من الشجاعة فى شيء, يدل على ذلك أن صريح العقل يأبى وصف صاحب السلاح إذا أقدم على مصارعة الأعزل بأنه شجاع .

فالشجاع – إذن – هو الذى يكون خوفه من الأمر أشد من خوفه من الموت، ويختار الموت الجميل ويفضله على الحياة القبيحة .

ولا يشترط لتحصيل فضيلة الشجاعة حصول الملكة التامة التى تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين التهور والجبن، ولكن يكفى – فقط – ممارسة أفعال الشجعان ولو على سبيل التكلف شريطة التزام الحكمة فى الإقدام والإحجام، يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً ﴾ [سورة المعارج، الآية ١٩] : " ليس المراد أنه مخلوق على هذا الوصف، والدليل عليه أن الله – تعالى – ذمه عليه، والله لا يذم فعله، ولأنه استثنى المؤمنين الذين جاهدوا أنفسهم فى ترك هذه الخصلة المذمومة، ولو كانت هذه الخصلة حاصلة بخلق الله – تعالى – لما قدروا على تركها . واعلم أن الهلع لفظ واقع على أمرين : أحدهما : الحالة النفسانية التى لأجلها يقدم الإنسان على إظهار الجزع والتضرع، والثانى : تلك الأفعال الظاهرة من القول والفعل الدالة على تلك الحالة النفسانية، أما تلك الحالة النفسانية فلا شك أنها تحدث بخلق الله تعالى، لأن من خلقت نفسه على تلك الحالة لا يمكنه إزالة تلك الحالة من نفسه، ومن

---

(١) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ ١ ص ٣٨٦ .
(٢) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤١٤ .

خلق شجاعا بطلا لا يمكنه إزالة تلك الحالة عن نفسه، بل الأفعال الظاهرة من القول والفعل يمكنه تركها والإقدام عليها، فهى أمور اختيارية "[1] .

وبناء على هذا فإن خطاب الشارع – فى هذا الصدد – لم يتعلق بالحالة النفسانية التى لأجلها يقدم الإنسان على الأفعال المتوسطة بين التهور والجبن، وإنما تعلق بالأفعال الظاهرة الدالة على تلك الحالة النفسانية، قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفّاً كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ ﴾ [سورة الصف، الآية ٤]، وقال : ﴿ وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٣٩]، وقال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٢٠٠]، وقال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٤٥] .

وعلى أية حال فإن المرء إذا فكر فى قصر عمره، وعلم أنه لا محالة سيموت، ثم كان محبا للجميل ثابتا على الرأى الصحيح فإنه يزداد إقداما على الأفعال الدالة على الشجاعة، فيدافع عن دينه، ويمنع العدو من استباحة حريمه، والتغلب على مدينته، ويأنف من الفرار، ويعلم أن الجبان إذا اختار الفرار فإنما يستبقى شيئا هو لا محالة فان زائل وإن تأخر أياما معدودة، ثم هو فى هذه الحياة اليسيرة ممقوت مكدر بالذل والصغار [2].

ولذة الشجاع لا تكون فى مبادئ أموره لأنها مؤذية، وإنما تكون فى عواقب الأمور، وتكون – أيضا – باقية مدة عمره وبعد عمره، لا سيما إذا دافع عن دينه وعن اعتقاداته الصحيحة فى وحدانية الله عز وجل، والشريعة التى هى سياسة الله وصفته العادلة التى بها مصالح العباد فى الدنيا والآخرة [3].

العفة :

العفة هى كمال النفس فى قوتها الشهوية، وهى حالة متوسطة بين إفراط هو الفجور وتفريط هو الخمود [4] .

والعفة هى أس الفضائل من القناعة والعفة والزهد وغنى النفس والسخاء، وعدمها يزرى على جميع المحاسن ويعرى من لبوس المحامد، ولذا فإن من اتسم بسمة العفة قامت العفة له بحجة ما سواها من الفضائل، وسهلت له سبيل الوصول إلى المحاسن .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٠ ص ١١٤ .
(٢) انظر ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق ص ١٠٥ .
(٣) انظر المصدر السابق ص ١٠٤ وما بعدها .
(٤) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ١ ص ٣٨٦، و جـ ٢ ص ١٤٤ .

وأسها يتعلق بضبط القلب عن التطلع إلى الشهوات البدنية وعن اعتقاد ما يكون جالبا للبغي والعدوان، وتمامه يتعلق بحفظ الجوارح، فمن عدم عفة القلب يكون منه التمنى وسوء الظن اللذان هما شجرتان تتفرع عنهما جل الرذائل والمآثم، وذلك لأن من تمنى ما فى يد غيره حسده، وإذا حسده عاداه، وإذا عاداه نازعه، وإذا نازعه ربما قتله، ومن أساء الظن عادى وبغى وتعدى، ولذلك نهى الله – سبحانه وتعالى – عنهما فقال ﴿ وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [سورة النساء، الآية ٣٢]، وقال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٢][1].

والقرآن الكريم ملىء بالآيات التى تحذر من اتباع الشهوات وعدم السيطرة عليها وإخضاعها لحكم العقل والشرع، منها قوله تعالى : ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٤] .

- وقوله : ﴿ وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلاً عَظِيماً ﴾ [سورة النساء، الآية ٢٧] .
- وقوله : ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاَةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَياًّ﴾ [سورة مريم، الآية ٦٠].
- وقوله: ﴿ ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الحجرات، الآية ٣].
- وقوله : ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ﴾ [سورة محمد، الآية ١٢].

وقد أثر عن الحكماء أيضا أقوال كثيرة تحذر من الركون إلى الشهوات منها :

- احذر الشهوات، فإنها مذهلة للعقل، مهيمنة لرأيك، شائنة لعرضك، شاغلة لك عن عظيم أمرك.
- إذا أبصرت العين الشهوة عمى القلب عن الاختيار .
- ما أصعب على كثير الشهوات أن يكون فاضلا .

---

(١) انظر الأصفهانى، الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٣١٨ وما بعدها .

- من كانت همته ما يدخل فى بطنه فقيمته ما يخرج من بطنه .
- إذا أقبلت الحكمة خدمت الشهوات العقول، وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات .
- قلوب المغرقين فى المعرفة بالحقائق منابر الملائكة، وبطون المتلـذذين بالشـهوات مقـابر الحيوانات الهالكة .
- اثنان من الناس ينبغى أن يتباعد عنهما : أحدهما : الذى يقول : لا ثواب ولا عقـاب ولا معاد ولا بر ولا إثم، والآخر : الذى لا يملك شهوته، ولا يستطيع أن يصرف قلبه وبصره عن شهوته[1] .

شـروط العفة :

لا يكون المتعفف عفيفا إلا بشرائط، وهى : ألا يكون تعففه عن الشيء انتظارا لأكثر منه، أو لأنه لا يوافقه، أو لجمود شهوته، أو لاستشعار خوف من عاقبته، أو لأنه ممنوع من تناوله، أو لأنه غير عارف به لقصوره، فإن ذلك كله ليس بعفة، بل هو إما اصطياد أو تطبب أو مرض أو خرم أو عجز أو جهل[2] .

" وترك ضبط النفس عن الشهوة أذم من تركها عن الغضب، فالشهوة مغتالة مخادعة والغضب مغالب، والمتحيز عن قتال المخادع أردأ حالا من المتحيز عن قتال المغالب، ولهذا قيل: عبد الشهوة أذل من عبد الرق، وأيضا بالشره قد يجهل عيبه فهو شبيه بأهل مدينة لهم سنة رديئة يتعاطونها وهم يعرفون قبحها، وليس من تعاطى قبيحا يعرفه كمن يتعاطاه وهو يظنه حسنا "[3] .

صحيح أن ضبط النفس عن الشهوات ليس أمرا سهلا إلا إن المرء يمكنه أن يستعين على ذلك بعدد من الأمور :

١) أن يعلم أن النفس الداعية إلى الشهوات هى النفس الأمارة بالسوء، وأنه لن يفلح إلا إذا هذبها وردها إلى حد الاعتدال .

٢) أن يذكر نفسه بأن الله – تعالى – يسمعه ويراه، وأن مخالفة ما جاء به الشرع فى هذا الصدد يعد اجتراء عليه عز وجل .

---

(١) نصير الدين الطوسى، أخلاق محتشمى ص ١٤٩ وما بعدها .
(٢) انظر الأصفهانى، الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٣١٩.
(٣) الأصفهانى، الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٣١٩ .

٣) أن يذكر نفسه بعقاب الله تعالى، وبالوقوف بين يدى الملك العزيز الشديد العقاب الرحمن الرحيم الذى لا يحتاج إلى بينة، وأن ينظر بعين ضميره إلى انفراده من كل مدافع بحضرة علام الغيوب، قال تعالى : ﴿ يَوْمَ لاَ يَنفَعُ مَالٌ وَلاَ بَنُونَ ۞إلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ [سورة الشعراء، الآيتان ٨٨ — ٨٩]، وقال : ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ من سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٣٠]، وقال : ﴿ وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً ﴾ [سورة طه، الآية ١١١]، وقال : ﴿ يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الإِنسَانُ مَا سَعَى ۞ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَن يَرَى ۞ فَأَمَّا مَن طَغَى ۞ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۞ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ۞ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۞ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾ [سورة النازعات، الآيات ٣٥ — ٤١][1].

غض البصر :

لا تتحقق العفة إلا بصون سائر الحواس عما لا يحل، ومن بين هذه الحواس حاسة البصر، ولهذا أمر الله — سبحانه وتعالى — المؤمنين والمؤمنات بغض البصر عما لا يحل، قال تعالى : ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۞ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة النور، الآيتان ٣٠ — ٣١].

ولبيان حكم النظر على نحو أكثر تفصيلا يمكن تصنيف العورات إلى أربعة أصناف : هى :

عورة الرجل مع الرجل، وعورة المرأة مع المرأة، وعورة المرأة مع الرجل، وعورة الرجل مع المرأة .

أما الرجل مع الرجل فيجوز له أن ينظر إلى جميع بدنه إلا عورته،وعورته ما بين السرة والركبة .

---

(١) انظر ابن حزم، طوق الحمامة ص ٣٤٢ وما بعدها .

وإذا كان فى النظر إلى وجه الرجل أو سائر بدنه شهوة أو خوف فتنة بأن كان أمرد لا يحل النظر إليه .

ولا يجوز للرجل مضاجعة الرجل وإن كان كل واحد منهما فى جانب من الفراش، وتكره المعانقة والتقبيل إلا لولده شفقة .

وأما عورة المرأة مع المرأة فكعورة الرجل مع الرجل، فلها النظر إلى جميع بدلها إلا ما بين السرة والركبة . وعند خوف الفتنة لا يجوز، ولا يجوز المضاجعة .

والمرأة الذمية لا يجوز لها النظر إلى بدن المسلمة لأنها أجنبية فى الدين .

وأما عورة المرأة مع الرجل فالمرأة إما أن تكون أجنبية، أو ذات رحم محرم، أو مستمتعة، فإن كانت أجنبية فإما أن تكون حرة أو أمة، فإن كانت حرة فجميع بدلها عورة، ولا يجوز له أن ينظر إلى شيء منها سوى الوجه والكفين لأنها تحتاج إلى إبراز الوجه فى البيع والشراء، وإلى إخراج الكف للأخذ والعطاء . ثم إن النظر إلى الوجه والكفين على أربعة أقسام، لأنه إما ألا يكون فيه غرض ولا فتنة فيه، وإما أن يكون فيه غرض ولا فتنة فيه، وإما أن يكون فيه فتنة ولا غرض فيه، وإما أن يكون فيه فتنة وغرض .

أما القسم الأول فلا يجوز إلا إذا وقع بصره عليها بغتة، وحينئذ يجب عليه غض البصر لقوله تعالى : ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ ، ولقوله : ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٣٦]، ولقوله صلى الله عليه وسلم : " يا على لا تتبع النظرة النظرة، فإن لك الأولى وليست لك الآخرة "(١).ولحديث جرير حيث قال : " سألت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن نظرة الفجأة فقال : اصرف بصرك "(٢) . ولأن الاحتراز عن الأولى لا يمكن فوقع عفوا قصد أو لم يقصد .

وأما القسم الثانى : وهو أن يكون فيه غرض ولا فتنة فيه فتفصيله فى وجوه :

الأول : أن يريد نكاح امرأة فيجوز له النظر إلى وجهها وكفيها لقوله تعالى : ﴿ لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٥٢]، ولا يعجبه حسنهن إلا بعد رؤية وجوههن، ولحديث أبى هريرة حيث قال : " خطب رجل امرأة من الأنصار فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل نظرت إليها ؟ قال: لا، فأمره أن ينظر إليها

---

(١) سنن أبى داود ٢١٤٩ .
(٢) سنن أبى داود ٢١٤٨ .

"[1]، ولحديث المغيرة بن شعبة حيث قال : " خطبت امرأة على عهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال النبى صلى الله عليه وسلم : أنظرت إليها ؟ قلت : لا، قال : فانظر إليها فإنه أجدر أن يؤدم بينكما "[2] .

والثانى : إذا أراد شراء جارية فله أن ينظر إلى ما ليس بعورة منها .

والثالث : أنه عند المبايعة ينظر إلى وجهها متأملا حتى يعرفها عند الحاجة .

والرابع : ينظر إليها عند تحمل الشهادة، ولا ينظر إلى غير الوجه لأن المعرفة تحصل به .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون فيه فتنة ولا غرض فيه فلا يجوز إلا إذا وقع بغتة وعندئذ يجب غض البصر .

وأما القسم الرابع : وهو أن ينظر إليها للشهوة فذاك محظور [3]، قال صلى الله عليه وسلم : " إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة، فزنا العينين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهى، والفرج يصدق ذلك ويكذبه " [4]، وقال فى حديث آخر : " لكل ابن آدم حظه من الزنا، واليدان تزنيان فزناهما البطش، والرجلان تزنيان فزناهما المشى، والفم يزنى فزناه القبل "[5] .

ويستثنى من حكم النظر إلى الأجنبية بعض الصور :

إحداها : يجوز للطبيب الأمين أن ينظر إليها للمعالجة، كما يجوز للختان أن ينظر إلى فرج المختون لأنه موضع ضرورة [6].

فإذا طالب الطبيب المريضة بكشف عورتها دون حاجة داعية إلى ذلك أصلا كان للقاضى أن يحكم بتعزيره بما يستحق من العقوبة [7].

وثانيها : يجوز أن يتعمد النظر إلى فرجى الزانيين لتحمل الشهادة على الزنا، وكذلك ينظر إلى فرجها لتحمل شهادة الولادة، وإلى ثدى المرضعة لتحمل الشهادة على الرضاع .

وثالثها : لو وقعت فى غرق أو حرق فله أن ينظر إلى بدنها ليخلصها .

---

(١) سنن النسائى جـ ٦ ص ٦٩ .
(٢) سنن النسائى جـ ٦ ص ٦٩ وما بعدها .
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ١٧٦ وما بعدها .
(٤) سنن أبى داود ٢١٥٢ .
(٥) سنن أبى داود ٢١٣٥ .
(٦) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٣ ص ١٧٧ .
(٧) انظر د / محمد الشنقيطى، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ص ٤٦٩ .

أما إذا كانت الأجنبية أمة فقال بعض الفقهاء عورتها ما بين السرة والركبة، وقال آخرون: عورتها ما يبين للمهنة، أى أن رأسها وساعديها وساقيها ونحرها وصدرها ليس بعورة, وفى ظهرها وبطنها وما فوق ساعديها الخلاف المذكور . ولا يجوز له لمسها ولا لها لمسه بحال لا لحجامة ولا لاكتحال ولا لغير ذلك، لأن اللمس أقوى من النظر بدليل أن الإنزال باللمس يفطر الصائم وبالنظر لا يفطره [1].

وأما إذا كانت المرأة ذات محرم له بنسب أو صهرية فعورتها ما يبدو عند المهنة.

وأما إذا كانت المرأة مستمتعة كالزوجة والأمة التى يحل له الاستمتاع بها فيجوز له أن ينظر إلى جميع بدنها حتى إلى فرجها، غير أنه يكره أن ينظر إلى الفرج وكذا إلى فرج نفسه .

وأما عورة الرجل مع المرأة ففيه نظر، فإن كان أجنبيا فعورته معها ما بين السرة والركبة، ولا يجوز لها قصد النظر عند خوف الفتنة، ولا تكرير النظر إلى وجهه لما روى عن أم سلمة أنها قالت : " كنت عند رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وعنده ميمونة، فأقبل ابن أم مكتوم، وذلك بعد أن أمرنا بالحجاب، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : احتجبا منه، فقلنا يا رسول الله : أليس أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا ! فقال النبى صلى الله عليه وسلم : أفعمياوان أنتما ! ألستما تبصرانه ! "[2] . وإن كان محرما لها فعورته معها ما بين السرة والركبة، وإن كان زوجها وسيدها الذى يحل له وطؤها فلها أن تنظر إلى جميع بدنه، غير أنه يكره النظر إلى الفرج[3].

حفظ اللسان :

لا تكمل فضيلة الإنسان إلا بمراعاة ما ينبغى فى نطقه وصمته، ولا يتحقق ذلك إلا بمعرفة أهمية كل من النطق والصمت، والأحوال التى يحسن فيها أحدهما ويقبح الآخر .

وقد وضع الرسول – صلى الله عليه وسلم – القاعدة العامة التى ينبغى اتباعها فى هذا الصدد فقال : " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت "[4] .

ومعنى هذا أن التكلم بالخير خير من السكوت عنه، والصمت عن الشر خير من التكلم به، أما الصمت الدائم فبدعة منهى عنها، وكذلك فضول الكلام لما روى عن أبى هريرة أن النبى –صلى الله عليه وسلم – قال : " شرار أمتى الثرثارون، المتشدقون، المتفيهقون, وخيار أمتى أحاسنهم أخلاقا "[5] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٣ ص ١٧٧ .

(٢) سنن أبى داود ٤١١٢ .

(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٣ ص ١٧٧ وما بعدها

(٤) البخارى، ٨ : ١٣، ٣٩، ١٢٥، ومسلم، كتاب الإيمان ٧٤، والترمذى ١٩١٧، ٢٥٠٠ .

(٥) البخارى، الأدب المفرد، باب فضول الكلام رقم ١٣٠٨ .

وقد سعى الرازى سعيا حثيثا فى تقرير هذه المعانى، وساق العديد من الأدلة فى تفسير قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۞وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ۞ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ۞ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ [سورة طه، الآيات ٢٥ – ٢٨] على فضل النطق المحمود، كما ساق العديد من الوجوه فى مدح الصمت .

أما الأدلة على فضل النطق المحمود فأحدها : قوله تعالى : ﴿ خَلَقَ الإِنسَانَ ۞ عَلَّمَهُ البَيَانَ ﴾ [سورة الرحمن، الآيتان ٣-٤] حيث ترك العطف ولم يقل : وعلمه البيان، لأنه لو عطف لكان مغايرا له، فصار قوله : ﴿ عَلَّمَهُ البَيَانَ ﴾ كالتفسير لقوله : ﴿ خَلَقَ الإِنسَانَ﴾ كأنه إنما يكون خالقا للإنسان إذا علمه البيان، وذلك يرجع إلى الكلام المشهور من أن ماهية الإنسان هى الحيوان الناطق .

وثانيها : اتفاق العقلاء على تعظيم أمر اللسان، قال زهير :

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

وقال على رضى الله عنه : ما الإنسان لولا اللسان إلا بهيمة مهملة أو صور ممثلة . والمعنى: أنا لو أزلنا الإدراك الذهنى والنطق اللسانى لم يبق من الإنسان إلا القدر الحاصل فى البهائم، ولهذا قيل : المرء بأصغريه : قلبه ولسانه .

وثالثها : أن الفضيلة فى مناظرة آدم – عليه الصلاة والسلام – مع الملائكة لم تظهر إلا بالنطق، قال تعالى : ﴿ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [سورة البقرة، الآية ٣٣] .

ورابعها : أن الإنسان جوهر مركب من الروح والقالب، وروحه من عالم الملائكة فهو يستفيد أبدا صور المغيبات من عالم الملائكة، ثم بعد تلك الاستفادة يفيضها على عالم الأجساد، وواسطته فى تلك الاستفادة هى الفكر الذهنى، وواسطته فى هذه الإفادة هى النطق اللسانى، فكما أن تلك الواسطة أعظم العبادات فكذلك الواسطة فى الإفادة يجب أن تكون أشرف الأعضاء، فقوله : ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴾ إشارة إلى النور الواقع فى الروح، وقوله : ﴿ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ﴾ إشارة إلى تحصيل ذلك وتسهيل ذلك التحصيل، وعند ذلك يحصل الكمال فى تلك الاستفادة الروحانية، فلا يبقى بعد هذا إلا المقام البيانى وهو إفاضة ذلك الكمال على الغير وذلك لا يكون إلا باللسان فلهذا قال : ﴿ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴾ .

وخامسها : أن العلم أفضل المخلوقات، ولا شك أن اللسان هو آلة إعطاء المعارف فوجب أن يكون أشرف الأعضاء [1].

أما الوجوه التى ساقها الرازى فى مدح الصمت فأهمها :

١) قوله عليه الصلاة والسلام : " الصمت حكم وقليل فاعله "[2] . وقوله : " إذا أصبح ابن آدم فإن الأعضاء كلها تكفر اللسان فتقول : اتق الله فينا، فإنما نحن بك فإن استقمت استقمنا، وإن اعوججت اعوججنا "[3].

٢) أن الكلام على أربعة أقسام : منه ما ضرره خالص أو راجح، ومنه ما يستوى فيه النفع والضرر، ومنه ما نفعه راجح، ومنه ما هو خالص النفع . أما الذى ضرره خالص أو راجح فواجب الترك، والذى يقوى الأمران فيه فهو عيب، فبقى القسمان الأخيران وتخليصهما عن زيادة الضرر عسر، فالأولى ترك الكلام [4].

٣) أنه ما من موجود أو معدوم خالق أو مخلوق معلوم أو موهوم إلا واللسان يتناوله ويتعرض له بإثبات أو نفى، فإن كل ما يتناوله الضمير يعبر عنه اللسان بحق أو باطل، وهذه خاصية لا توجد فى سائر الأعضاء، فإن العين لا تصل إلى غير الألوان والصور، والآذان لا تصل إلا إلى الأصوات والحروف، واليد لا تصل إلى غير الأجسام وكذا سائر الأعضاء، بخلاف اللسان فإنه رحب الميدان ليس له نهاية ولا حد، فله فى الخير مجال رحب، وله فى الشر بحر سحب، وإنه خفيف المؤنة، سهل التحصيل ,بخلاف سائر المعاصى فإنه يحتاج فيها إلى مؤن كثيرة لا يتيسر تحصيلها فى الأكثر، فلذلك كان الأولى ترك الكلام .

غير أن الوجوه التى ساقها الرازى فى مدح الصمت لا تعنى أنه ينظر إليه على أنه فضيلة فى ذاته، يقول الرازى : " اعلم أن الصمت عدم، ولا فضيلة فيه، بل النطق فى نفسه فضيلة، والرذيلة فى محاورته، ولولاه ما سأل كليم الله ذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴾ [سورة طه، الآية ٢٧] "[5].

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٢ ص ٤١ .
(٢) الزبيدى، إتحاف السادة المتقين ٧ : ٤٤٩، وكنز العمال ٦٨٨٠ .
(٣) المنذرى، الترغيب والترهيب ٤٢١٧ .
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٢ ص ٤٢ .
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٢ ص ٤٢ .

وعلى الرغم من أن الكلام أفضل عند الله – تعالى – إذا أريد به وجهه، وقصد به مخاطبة كل قوم على قدر فهمهم ولغة ألسنتهم فإن الصمت أسلم شريطة عدم الإفراط، لأنه يضيع كثيرا من حقوق الله تعالى التى لا يمكن القيام بها إلا باللسان .

يقول الحارث المحاسبى : " الإفراط فى الصمت يضير إلا أن يسكت عن محرم، أو ما لا يعرف من القول، أو عن بعض الكلام فى الخير إن غلب على قلبه فتنة، وهجم التصنع لـه, وقويـت نـوازع العجب به . فإذا سلم الكلام من جميع الآفات سكت عنه أيضا ,إلا أن ينطق فى موضعه وفى أوانه، ولمن ينتفع به، وإلا فالصمت أولى به "[(١)].

ولهذا فإنه لا يحق للعالم أن ينطق ببعض الحكمة إذا غلب عليه فى النطق أسباب الفتنة, ولـو سلم المتكلم من الفتنة ومن كل الآفات، ووجد لها موضعا وأهلا يأمل المنفعة لهم بقوله لكان مع ذلـك أولى به أن يخاف المقت من الله عز وجل، إذ كل شىء لا يتحقق من قائله بفعله وأخلاقه وآدابه فهـو ممقوت لقوله تعالى : ﴿ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ ﴾ [سورة الصف، الآية ٣] [(٢)] .

وفيما يأتى عـرض لبعض أقوال الحكماء فى مدح الصمت والتحذيـر من الكلام فى غيـر موضعه :

النطق بغير الحكمة هوس، والصمت بغير الفكرة خرس[(٣)].

عفة اللسان صمته .

الصمت لسان الحلم .

المحب إذا سكت هلك، والعارف إذا سكت ملك .

صمت العوام بألسنتهم، وصمت العارفين بقلوبهم، وصمت المحبين من خواطر أسرارهم .

من عد كلامه من عمله قل كلامه إلا فيما يعنيه .

إنما خلق للإنسان لسان واحد وعينان وأذنان ليسمع ويبصر أكثر مما يتكلم .

اللسان مثل السبع إن لم توثقه عدا عليك .

---

(١) المحاسبى، المسائل فى أعمال القلوب والجوارح ص ٩٢ وما بعدها .

(٢) انظر المحاسبى، المسائل فى أعمال القلوب والجوارح ص ٩٢ وما بعدها، ود/ حامد طاهر، الخطاب الأخلاقى في الحضارة الإسلامية ص ٢٧ وما بعدها.

(٣) الرازى، المقالات المعروفة بمقالات الإمام فخر الدين الرازى ص ٤.

تعلم الصمت كما تتعلم الكلام، فإن كان الكلام يهديك فإن الصمت يقيك .

إذا أعجبك الكلام فاصمت، وإذا أعجبك الصمت فتكلم(1) .

الصدق :

الصدق هو مطابقة الضمير والمخبر عنه معا . وهو من أهم الفضائل التى تقوم عليها المجتمعات، بل هو ضرورة للاجتماع الإنسانى، ولولاه ما قامت شريعة، ولا استنارت سبيل الهداية، ولا قام صرح الحضارة، ولا خلدت العلوم والمعارف، ولفسد الاجتماع الإنسانى من أساسه .

والإسلام كسائر الأديان يهتف بالصدق ويأمر به ويدعو إليه باعتباره فضيلة كبرى من أوليات الفضائل التى لا تصلح حياة البشر ولا تستقر إلا بها ولا ينعمون إلا فى رحاب الأخذ بها والتطبيق لها، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [سورة التوبة، الآية ١١٩]، وقال : ﴿ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْراً لَّهُمْ ﴾ [سورة محمد، الآية ٢١]، وقال : ﴿ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٢٣]، وقال : ﴿لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٨]، وقال : ﴿ وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الوَعْدِ﴾ [سورة مريم، الآية ٥٤] .

وهناك أيضا العديد من الأحاديث النبوية التى تدعو إلى التزام الصدق وتحذر من عواقب الكذب، منها :

قوله عليه الصلاة والسلام : " عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدى إلى البر، وإن البر يهدى إلى الجنة، وإن الرجل يصدق حتى يكتب عند الله صديقا، وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدى إلى الفجور، والفجور يهدى إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا "(2) .

وقوله : " تحروا الصدق وإن رأيتم أن الهلكة فيه فإن فيه النجاة "(3) .

وقوله : " دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الصدق طمأنينة، والكذب ريبة "(4).

وقوله: " أربع إذا كن فيك فلا عليك ما فاتك من الدنيا : حفظ أمانة، وصدق حديث، وحسن خليقة، وعفة فى طعمة "(5) .

---

(١) القشيرى، الرسالة القشيرية ص ١٢٣ وما بعدها .
(٢) البخارى، الأدب المفرد، باب لا يصلح الكذب، الحديث رقم ٣٨٦.
(٣) المنذرى، الترغيب والترهيب ٤٣٠٦ .
(٤) المنذرى، الترغيب والترهيب ٤٣٠٤ .
(٥) المنذرى، الترغيب والترهيب ٤٣٠٣ .

ومن الوجوه الدالة – أيضا – على فضل الصدق وكمال درجته : أن الإيمان منه لا من سائر الطاعات، وأن الجميع يستنكف عن الاتصاف بنقيضه، يؤكد ذلك أن إبليس لم يدع إغواء الكل وإنما استثنى من ذلك عباد الله المخلصين، قال تعالى حكاية عن إبليس : ﴿ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۞ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ [سورة ص، الآيتان ٨٢ – ٨٣]، وإنما ذكر إبليس هذا الاستثناء لأنه لو لم يذكره لصار كاذبا فى ادعاء إغواء الكل، فكأنه استنكف عن الكذب فذكر هذا الاستثناء، وإذا كان الكذب شيئا يستنكف منه إبليس، فالمسلم أولى أن يستنكف منه [١].

والصدق أساس لفضائل كثيرة، لأن الصادق لا بد أن يكون شجاعا وأمينا وحافظا للعهود وعادلا فى أحكامه .... إلخ .

وإذا كان للصدق كل هذا الفضل فإنه ينبغى الالتزام به دائما على اختلاف أنواعه والتى يمكن تصنيفها على النحو الآتى :

صدق المرء مع نفسه، وذلك بأن يجنبها مزالق العيش فى الأوهام والخيالات والأمانى الكاذبة، وأن يعيش فى الواقع ويواجهه بشجاعة وثبات .

صدق المرء مع ربه، وذلك بأن يعرف لله حقه فيتقيه حق التقوى ويعبده حق العبادة، وينضوى فى سلك طاعته بقدر الاستطاعة .

صدق المرء مع الناس، وذلك بأن يقرر ما يعتقد أنه الحق فى قوله وفعله وصمته[٢] .

وإذا تحقق الالتزام الكامل بهذه الأنواع فإن ذلك يقود حتما إلى مقام البر، وهو مقام جامع لأطراف الخير وفنونه لدى الفرد والمجتمع فى الدين والدنيا، قال تعالى : ﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٧٧] .

الأمانة :

يقول الرازى فى معنى الأمانة : " الأمانة عبارة عما إذا وجب لغيرك عليك حق فأديت ذلك الحق إليه فهذا هو الأمانة "[٣] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٦ ص ١٧٦.
(٢) انظر د/ أحمد السايح، الفضيلة والفضائل فى الإسلام ص ٥٢ .
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ١٠ ص ١١٣.

وقد ساق الرازى العديد من النصوص الشرعية والأقوال المأثورة فى تعظيم أمر الأمانة، منها : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا ﴾ [سورة النساء، الآية ٥٨]، وقوله: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٧٢]، وقوله : ﴿ والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ﴾ [سورة المؤمنون، الآية ٨]، وقوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٢٧]، وقول الرسول عليه الصلاة والسلام : " لا إيمان لمن لا أمانة له " [١]. ومن الأقوال المأثورة قول ميمون ابن مهران : ثلاثة يؤدون إلى البر والفاجر : الأمانة والعهد وصلة الرحم [٢].

وقد أكد الرازى أن رعاية الأمانة واجبة فى كافة أنواع المعاملات والتى يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف : معاملة مع الرب، ومعاملة مع الخلق، ومعاملة مع النفس .

أما رعاية الأمانة مع الرب فهى فى فعل المأمورات وترك المنهيات، وهذا بحر لا ساحل له . قال ابن مسعود رضى الله عنه : الأمانة فى كل شيء لازمة، فى الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم، وقال ابن عمر رضى الله عنه : إنه – تعالى – خلق فرج الإنسان وقال : هذا أمانة خبأتها عندك فاحفظها إلا بحقها .

ويزيد الرازى الأمر وضوحا فيقول : " إن هذا باب واسع، فأمانة اللسان ألا يستعمله فى الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها، وأمانة العين ألا يستعملها فى النظر إلى الحرام، وأمانة السمع ألا يستعمله فى سماع الملاهى والمناهى وسماع الفحش والأكاذيب وغيرها، وكذا القول فى جميع الأعضاء "[٣].

وأما رعاية الأمانة مع الخلق فيدخل فيها رد الودائع، وترك التطفيف فى الكيل والوزن، وعدم إفشاء عيوب الناس، وعدل الأمراء مع رعيتهم، وعدل العلماء مع العوام بأن لا يحملوهم على التعصبات الباطلة، بل يرشدوهم إلى اعتقادات وأعمال تنفعهم فى دنياهم وأخراهم، ويدخل فى هذا الصنف أيضا أمانة الزوجة للزوج فى حفظ فرجها، فى ألا تلحق بالزوج ولدا يولد من غيره، وفى إخبارها عن انقضاء عدتها .... إلخ .

---

(١) المعجم الكبير للطبرانى ٨ : ٢٣٠، ١٠ : ٢٨٠.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ١١٢.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ١١١ .

وأما أمانة الإنسان مع نفسه فهى ألا يختار لنفسه إلا ما هو الأنفع والأصلح لـه فى الدين والدنيا، وألا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره فى الآخرة، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته "(١) .

وأخيرا فإن الأمانة لا تؤدى إلى رضى الله وثوابه فى الآخرة فحسب وإنما تؤدى — أيضا — إلى ثقة الناس فى صاحبها واعتمادهم عليه فى معاملاتهم فيفتح عليه باب الرزق، فضلا عن القيمة الأدبية التى ينعم بها بين قومه (٢).

كتمان الذنوب :

يعد كتمان الذنوب الشخصية — أيضا — من أهم الفضائل التى ينبغى التمسك بها لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾ [سورة النور، الآية ١٩] .

وقد ذكر الرازى العديد من الوجوه التى يجب لأجلها ستر المعاصى من قبل صاحبها:

الأول : أنه لما ستر الله عليه ذلك الذنب فى الدنيا ستر الله عليه فى الآخرة .

والثانى : أن الله – تعالى – يحب ستر الذنوب .

والثالث : أن الناس إذا اطلعوا على عيوبه لعنوه وذموه واستحقروه، وذلك يوجب تشويش قلبه ويمنعه من الاشتغال بعبادة الله .

والرابع : أن اطلاع الغير على عيوبه يدفعه إلى البحث عن عيوب ذلك الغير واستخراجها حتى إذا ما هدده بفضح أمره كان قادرا على ردعه باستخدام الوسيلة نفسها، ومن ثم كان الأولى فى دفع هذا الضرر إخفاء عيوب النفس .

والخامس : أن ستر المعصية يقى صاحبها من كثير من الأضرار والآلام المادية والمعنوية .

والسادس : أن ستر المعصية من مقتضيات الحياء، أما عدم المبالاة بذلك الذنب فضرب من الوقاحة، وهى خلق مذموم ممن أذنب . ومن لم يستح فقد جمع بين الذنب والوقاحة .

والسابع : أن ستر المعصية من قبل صاحبها يحول دون اقتداء غيره به (٣).

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ١١١ وما بعدها .
والحديث المذكور أورده البخارى فى صحيحه تحت رقم ٦، ١٩٦، والترمذى فى سننه تحت رقم ١٧٠٥ .
(٢) انظر الرازى، التفسير جـ ١٨ ص ٣٥ .
(٣) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٨٤ وما بعدها .

فإذا حاول المذنب إخفاء ذنبه لواحد من هذه الأغراض كان مطيعا لله – تعالى – فى ذلك الإخفاء مخلصا له فى تلك الطاعة، أما إذا قصد من ستر المعصية أن يخيل إلى الناس كونه زاهدا أو ورعا فحينئذ يكون مرائياً لا محالة [1].

المروءة :

المروءة هى مراعاة النفس إلى أن تكون على أفضل أحوالها، حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد، ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق[2] .

قال صلى الله عليه وسلم : " من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته "[3] .

وقال أبو الدرداء : " المروءة أربعة خلال : الصبر للحكم، والرضاء بالقدر، والإخلاص فى التوكل، والاستسلام للموت "[4] .

والمروءة عند الرازى – أيضا – لها أربعة أركان هى : حسن الخلق، والتواضع، والسخاء، والنسك[5] .

وتحقيق المروءة ليس أمرا سهلا،لأن حقوقها أكثر من أن تحصى وأخفى من أن تظهر، فمنها ما يقوم فى الوهم حسا، ومنها ما يقتضيه شاهد الحال حدسًا، ومنها ما يظهر بالفعل ويخفى بالتغافل عنه.

وعلى أية حال فإنه ينبغى على المرء لكى يتحلى بالمروءة أن يستوفى عددا من الشروط، هى : " أن يتعفف عن الحرام، ويتصلف عن الآثام، وينصف فى الحكم، ويكف عن الظلم، ولا يطمع فيما لا يستحق، ولا يستطيل على من لا يسترق، ولا يعين قويا على ضعيف، ولا يؤثر دنيا على شريف، ولا يسر ما يعقبه الوزر والإثم، ولا يفعل ما يقبح الذكر والاسم "[6] .

الحياء:

الحياء : " تغير وانكسار يعترى الإنسان من خوف ما يعاب به ويذم "[7] .

---

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٨٥ .
(٢) انظر الماوردى، أدب الدنيا والدين ص ٢٣٨، وابن القيم مدارج السالكين جـ٢ ص ٣٥٣ .
(٣) تاريخ أصبهان لأبى نعيم ٢ : ٣٠٠.
(٤) الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٣٥٨.
(٥) انظر الرازى، مناقب الإمام الشافعى ص ٢٩٧ .
(٦) الماوردى، أدب الدنيا والدين ص ٢٣٨ .
(٧) الرازى، أساس التقديس ص ١٩١، والتفسير الكبير جـ٢ ص ١٢٢.

والحياء – باعتباره صفة للإنسان – له مبدأ ونهاية . أما المبدأ فهو التغير الجسمانى الذى يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهى أن يترك الإنسان ذلك الفعل[١] .

أما الحياء فى حق الله – تعالى – فيختلف عن الحياء الإنسانى فى المبادئ وإن اتفق معه فى النهايات، يقول الرازى : " إن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام، فإذا وصف الله – تعالى – بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، مثاله : أن الحياء حالة تحصل للإنسان لكن لها مبدأ ومنتهى، أما المبدأ فهو التغير الجسمانى الذى يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهى أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء فى حق الله – تعالى – فليس المراد منه ذلك الخوف الذى هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل ترك الفعل الذى هو منتهاه وغايته "[٢] .

وعلى أية حال فإن الحياء صفة من صفات الحق – سبحانه وتعالى – التى ينبغى أن يتحلى بها الإنسان، لأنه مطالب بالتخلق بأخلاق الله – عز وجل – بقدر الطاقة البشرية، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إن الله حيى كريم يستحيى إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرا خائبتين "[٣] .

والحياء أيضا صفة من صفات خير البشر وقدوتهم صلى الله عليه وسلم، يدل على ذلك : – حديث أبى سعيد الخدرى – رضى الله عنه – حيث قال : " كان النبى – صلى الله عليه وسلم – أشد حياء من العذراء فى خدرها "[٤] .

وحديث عبد الله بن عمر رضى الله عنهما حيث قال : " لم يكن النبى – صلى الله عليه وسلم – فاحشا ولا متفحشا وكان يقول : إن من خياركم أحسنكم أخلاقاً "[٥] .

وإذا كان الحياء صفة من صفات الله عز وجل، ومن صفات رسوله الكريم، فإنه أيضا شعبة من شعب الإيمان، قال صلى الله عليه وسلم : " الإيمان بضع وستون (أو بضع وسبعون) شعبة، أفضلها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان "[٦] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٢٢، وأساس التقديس ١٩١ وما بعدها .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ٢ ص ١٢٢.
(٣) الترغيب والترهيب للمنذرى، باب الترغيب فى كثرة الدعاء وما جاء فى فضله ٢ : ٢٤٦٣.
(٤) اللؤلؤ والمرجان فيما أتفق عليه الشيخان لمحمد فؤاد عبد الباقى، باب كثرة حيائه صلى الله عليه وسلم ٣: ١٤٩٩ .
(٥) المصدر السابق ٣ : ١٥٠٠ .
(٦) البخارى، الأدب المفرد،باب الحياء، الحديث رقم ٥٩٨.

وقد حث الرسول – صلى الله عليه وسلم – أمته على التحلى بالحياء لا لأنه صفة كمال فحسب، ولكن لأنه –أيضا – لا يأتى إلا بخير، قال صلى الله عليه وسلم : " الحياء خير كله " [(١)]، وقال: " ما كان الحياء فى شيء إلا زانه، ولا كان الفحش فى شيء إلا شانه " [(٢)].

ولما كان الحياء لا يأتى إلا بخير كان فقدانه أس لجل الرذائل، قال صلى الله عليه وسلم : " إن مما أدرك الناس من كلام النبوة : إذا لم تستح فاصنع ما شئت "[(٣)] .

غير أن الحياء الذى حث عليه النبى – صلى الله عليه وسلم – هو الحياء المبرء عن الضعف والخور والجبن والخجل الذى يؤدى إلى ترك حد من حدود الله، لأن مثل هذا الحياء مذموم بدليل الفطرة، وبدليل أن النبى – صلى الله عليه وسلم – كان مبرءا عنه[(٤)] .

فالحياء المحمود – إذن – هو الحياء الذى يؤدى إلى صون العقل والقلب وسائر الأعضاء عما لا يحل، قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه : " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (استحيوا من الله حق الحياء) قال : قلنا : يا نبي الله : إنا لنستحى والحمد لله . قال : (ليس ذلك، ولكن الاستحياء من الله حق الحياء : أن تحفظ الرأس وما وعى، وتحفظ البطن وما حوى، ولتذكر الموت والبلى، ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا، فمن فعل ذلك فقد استحيا من الله حق الحياء) "[(٥)] .

والحياء يأتى على وجوه عبر عن أبرزها أحد الحكماء بقوله : " الحياء على وجوه : حياء الجناية، كآدم – عليه السلام _ لما قيل له : أفرارا منا ؟ فقال : لا، بل حياء منك، وحياء التقصير، كالملائكة يقولون: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك، وحياء الإجلال، كإسرافيل – عليه السلام – تسربل بجناحه حياء من الله عز وجل، وحياء الكرم، كالنبى – عليه السلام – كان يستحيى من أمته أن يقول : اخرجوا، فقال الله عز وجل : ﴿ وَلاَ مُسْتَئْنِسِينَ لِحَدِيثٍ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٥٣]، وحياء حشمة، كعلى بن أبى طالب – رضى الله عنه – حين سأل المقداد حتى سأل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن حكم المذى لمكان فاطمة رضى الله عنها، وحياء الاستحقار، كموسى عليه السلام، قال : إنى لتعرض لى الحاجة من الدنيا فأستحيى أن أسألك يا رب، فقال الله – عز وجل – له : سلنى حتى ملح

---

(١) سنن أبى داود، باب الحياء ٤ : ٤٧٩٦.
(٢) البخارى، الأدب المفرد، باب الحياء، الحديث رقم ٦٠١ .
(٣) البخارى، الأدب المفرد، باب الحياء، الحديث رقم ٥٩٧، وسنن أبى داود، باب الحياء، الحديث رقم ٤٧٩٧.
(٤) انظر الترمذى، الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية جـ ٢ ص ٢٠١ .
(٥) المنذرى، الترغيب والترهيب، كتاب الأدب، الحديث رقم ٣٩٠٣ .

عجينك وعلف شاتك، وحياء الإنعام، وهو حياء الرب – سبحانه – يدفع إلى العبد كتابا مختوما بعدما عبر الصراط وإذا فيه : فعلت ما فعلت، ولقد استحييت أن أظهر عليك، فاذهب فإني قد غفرت لك "[١]

وإذا كانت جميع الأديان السماوية قد حثت على مكارم الأخلاق فإن لكل واحد منها خلقا اتخذه سمة له، وعلامة دالة عليه، وخلق الإسلام الرئيس هو الحياء، قال صلى الله عليه وسلم : " إن لكل دين خلقا، وخلق الإسلام الحياء "[٢] .

ولهذا جعل الرسول – صلى الله عليه وسلم – الحياء قرينا للإيمان فقال : " الحياء والإيمان قرناء جميعا، فإذا رفع أحدهما رفع الآخر "[٣] .

وإذا كان الحياء قرينا للإيمان فإن فاقده هالك لا محالة، قال صلى الله عليه وسلم : "إن الله – عز وجل – إذا أراد أن يهلك عبدا نزع منه الحياء، فإذا نزع منه الحياء لم تلفه إلا مقيتا، فإذا لم تلفه إلا مقيتا ممقتا نزعت منه الأمانة، فإذا نزعت منه الأمانة لم تلفه إلا خائنا مخونا، فإذا لم تلفه إلا خائنا مخونا نزعت منه الرحمة، فإذا نزعت منه الرحمة لم تلفه إلا رجيما ملعنا، فإذا لم تلفه إلا رجيما ملعنا نزعت منه ربقة الإسلام "[٤] .

السخاء والجود :

السخاء هو بذل ما يجب بذله بحكم الشرع ولازم المروءة مع طيب القلب بالبذل من أجل تحصيل الفضائل العلمية والخلقية[٥] .

أما الواجب بحكم الشرع فهو الزكاة ونفقة الأهل والعيال .

وأما اللازم بطريق المروءة فهو البر وترك المضايقة والاستقصاء عن المحقرات[٦] .

والجود درجة أعلى من السخاء، لأن الجود هو " إفادة ما ينبغي لا لعوض "[٧] .

وهذا الحد فيه قيود ثلاثة :

أحدها : الإفادة، فإن من لا يفيد شيئا لا يكون جوادا .

---

(١) القشيرى، الرسالة القشيرية ص ٢١٦ وما بعدها .
(٢) المنذرى، الترغيب والترهيب، كتاب الأدب، الحديث رقم ٣٨٩٩ .
(٣) المنذرى، الترغيب والترهيب، كتاب الأدب، الحديث رقم ٣٩٠١ .
(٤) المنذرى، الترغيب والترهيب، كتاب الأدب، الحديث رقم٣٩٠٤.
(٥) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٢٥ وما بعدها .
(٦) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٢٤.
(٧) الرازى، المباحث المشرقية جـ١ ص ٥٤٢، والأخلاق ص ١٢٦.

وثانيها : أن يكون المفاد مما ينبغى[1] إفادته، فإن من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد

وثالثها : ألا تكون الإفادة لعوض، فإن من يهب ليستعيض – سواء كان العــوض عينـــا أو مدحا أو تخلصا من الذم أو خوفا من هجو الشعر – لا يكون جوادا، لأن إقدامه على البذل لم يكن إلا على سبيل الضرورة [2].

وعلى أية حال فإن السخاء والجود من الأخلاق التى ينبغى التخلق بها، لأنها من أخـــلاق الله عز وجل، وأخلاق رسوله صلى الله عليه وسلم، وأخلاق أولى الألباب، قال صلى الله عليه وســـلم : " السخاء خلق الله الأعظم "[3]، وقال ابن عباس رضى الله عنه : " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم – أجود الناس، وكان أجود ما يكون فى رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه فى كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فلرسول الله – صلى الله عليه وسلم – أجود بالخير من الريح المرسلة "[4]، وقال جـــابر بن عبد الله رضى الله عنه : " ما سئل النبى – صلى الله عليه وسلم – عن شىء قـــط فقـــال : لا "[5]، وقالت عائشة رضى الله عنها : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"ما جبل ولى لله- عز وجـــل – إلا على السخاء وحسن الخلق"[6]

ومن الأحاديث النبوية الشريفة – أيضاً – فى تعظيم أمر السخاء :

- قول النبى صلى الله عليه وسلم : " السخى قريب من الله، قريب من الجنة، قريب مـــن الناس، بعيد عن النار، والبخيل بعيد من الله، بعيد من الجنة، بعيد من الناس، قريب من النار، ولجاهل سخى أحب إلى الله من عابد بخيل "[7] .
- وقوله : " ألا إن كل جواد فى الجنة حتم على الله، وأنا به كفيل، ألا وإن كل بخيـــل فى النار حتم على الله، وأنا به كفيل " [8].
- وقوله : " تجافوا عن ذنب السخى فإن الله آخذ بيده كلما عثر " [9].

---

(١) لفظ ينبغى هنا لفظ مجمل، لأنه قد يراد به الحسن العقلى كما يقال : العلم مما ينبغى، والجهل مما لا ينبغى، وقد يراد به الإذن الشرعى كما يقال : النكاح مما ينبغى، والسفاح مما لا ينبغى، أى النكاح مأذون فيه شرعاً، والسفاح ممنوع عنه شرعاً.
(٢) انظر الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ٥.
(٣) المنذرى، الترغيب والترهيب، الحديث رقم ٣٨٥٧ .
(٤) محمد فؤاد عبد الباقى، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، باب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجـــود الناس بالخير من الريح المرسلة، الحديث رقم ١٤٩٠.
(٥) المصدر السابق، الحديث رقم ١٤٩٣.
(٦) المنذرى، الترغيب والترهيب، الحديث رقم ٣٨٥٧.
(٧) المصدر السابق، الحديث رقم ٣٨٥١.
(٨) المنذرى، الترغيب والترهيب، الحديث رقم ٣٨٥٢.
(٩) المصدر السابق، الحديث رقم ٣٨٦٣.

وقد ساق الرازى – أيضا – العديد من الوجوه فى تعظيم أمر السخاء، أهمها :

١) أن فضيلة البر لا يمكن للمرء تحصيلها إلا إذا جاد بما يحب، قال تعالى : ﴿ لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٩٢] .

ولما كان البر جامعا لكافة أنواع الخير فإن الجود مستجمع لجميع الخصال المحمودة فى الدنيا، يقول الرازى : " إن الإنسان لا يمكنه أن ينفق محبوبه إلا إذا توسل بإنفاق ذلك المحبوب إلى وجدان محبوب أشرف من الأول، فعلى هذا الإنسان لا يمكنه أن ينفق الدنيا فى الدنيا إلا إذا تيقن سعادة الآخرة، ولا يمكنه أن يعترف بسعادة الآخرة إلا إذا أقر بوجود الصانع العالم القادر، وأقر بأنه يجب عليه الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه، فإذا تأملت علمت أن الإنسان لا يمكنه إنفاق الدنيا فى الدنيا إلا إذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة فى الدنيا"(١).

٢) أن الجود يوجب زوال حب المال عن القلب، وذلك من أعظم المنافع، فإن الإنسان إذا مات وبقى حب المال فى قلبه مع أنه ترك المال كان ذلك سببا لتألم روحه بتلك المفارقة .

٣) أنه بسبب السخاء والجود يصير القلب فارغا عن حب ما سوى الله، وبقدر ما يزول عن القلب غير الله فإنه يقوى فيه حب الله، وذلك رأس السعادات .

٤) أنه يتوسل بالسخاء والجود إلى النعيم المخلد المؤبد(٢) .

وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله تعالى فى القرآن وبينها مرارا كما قال : ﴿ وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَاباً ﴾ [سورة الكهف، الآية ٤٦]، وقال : ﴿ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴾ [سورة الأعلى، الآية ١٧]، وقال : ﴿ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٧٢]، وقال : ﴿ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [سورة يونس، الآية ٥٨] .

وإذا كان للسخاء والجود كل هذا الفضل فإنه ينبغى على المتصف بهما أن يراعى فى إنفاقه ماله الترتيب المذكور فى قوله تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢١٥] . فينبغى تقديم الوالدين لأنهما سبب وجود الإنسان فى عالم الأسباب ثم ربياه فى الحال الذى كان فى غاية الضعف، ولهذا قال تعالى : ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٣] .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ٨ ص ١١٧.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٩ ص ٩٧.

ويأتى الأقربون فى المرتبة التالية للوالدين، والسبب فيه أنه لا يمكن المرء أن يقوم بمصالح جميع الفقراء، وإنما لابد له من ترجيح البعض على البعض، والترجيح لابد له من مرجح، والقرابة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه :

أحدها : أن القرابة مظنة المخالطة، والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر، فإذا كان أحدهما غنيا والآخر فقيرا كان اطلاع الفقير على الغنى أتم، واطلاع الغنى على الفقير أتم، وذلك من أقوى الحوامل على الإنفاق .

وثانيها : أنه لو لم يراع جانب الفقير، احتاج الفقير للرجوع إلى غيره، وهذا عار وسيئة فى حقه، فالأولى أن يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس .

وثالثها : أن قريب الإنسان جار مجرى الجزء منه، والإنفاق على النفس أولى من الإنفاق على الغير، ولهذا السبب كان الإنفاق على القريب أولى من الإنفاق على البعيد .

ويأتى فى المرتبة التالية للإنفاق على الآخرين الإنفاق على اليتامى لأنهم لصغرهم لا يقدرون على الاكتساب، وليس لهم من يكتسب من أجلهم، والطفل الذى مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب وأشرف على الضياع .

ويأتى بعد ذلك – فى المرتبة – الإنفاق على المساكين لأن حاجتهم أقل من حاجة اليتامى باعتبار أن قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليتامى .

ثم يأتى الإنفاق على ابن السبيل فى المرتبة الأخيرة، وذلك لأنه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع فى الاحتياج والفقر (١).

وينبغى على السخى بعد مراعاة هذه المراتب ألا يكرم أحدا فوق مقداره، يقول الشافعى رضى الله عنه : " ما أكرمت أحدا فوق مقداره إلا اتضع من قدرى بمقدار ما زدت فى إكرامه "(٢) .

وينبغى على السخى أيضا ألا يكرم مخالفيه أكثر من إكرامه لأهل مذهبه لأن ذلك من شيم السفلة، قال المزنى : " سألت الشافعى من السفلة ؟ قال : من يكون إكرامه لمخالفيه أكثر من إكرامه لأهل مذهبه، لأنه يريد أن يجعل العدو وليا بنفاقه "(٣) .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٦ ص ٢١ وما بعدها .
(٢) الرازى، مناقب الإمام الشافعى ص ٢٩٨.
(٣) الرازى، مناقب الإمام الشافعى ص ٢٩٨ وما بعدها .

القناعة :

القناعة هى الاستغناء بالموجود، وترك التشوف إلى المفقود . وهى ممدوحة ومطلوبة، لأنه لا يطيب عيش أحد فى الدنيا إلا عيش القانع، أما الحريص فإنه يكون أبدا فى الكد والعناء، ولهذا قال تعالى : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [سورة النحل، الآية ٩٧]، والمقصود بالحياة الطيبة فى الدنيا – حسبما قال كثير من المفسرين – القناعة [١].

والسنة النبوية أيضا بينت أهمية القناعة وحثت على التمسك بها، قال صلى الله عليه وسلم : " قد أفلح من أسلم ورزق كفافا وقنعه الله بما آتاه "[٢]، وقال : " ليس الغنى عن كثرة العرض ولكن الغنى غنى النفس "[٣]، وقال : " اللهم اجعل رزق آل محمد قوتاً"[٤].

وللحكماء أيضا أقوال كثيرة فى تعظيم أمر القناعة والحث عليها، منها :

- من رضى بالقسم طابت معيشته، ومن قنع بما هو فيه قرت عينه[٥].
- من قنع كان غنيا وإن كان فقيرا، ومن لم يقنع كان فقيرا وإن كان مكثرا .
- القناعة عز المعسر، والصدقة حرز الموسر [٦].
- من قنع استراح من الشغل واستطال على الكل .
- من باع الحرص بالقناعة ظفر بالعز والمروءة [٧].

وإذا كانت النفس الإنسانية بطبعها تميل إلى جمع المال، وتظن أنه أهم أسباب القوة، وأنه من أهم الوسائل فى تحصيل العديد من الكمالات فإنه ينبغى تهذيبها وردها إلى حد الاعتدال، وإلا وقعت فريسة للطمع الذى يصعب علاجه، قال صلى الله عليه وسلم : " لو أن لابن آدم واديين من مال لابتغى واديا ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب "[٨] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ٩٠، والقشيرى، الرسالة القشيرية ص ١٥٩، والماوردى، أدب الدنيا والدين ص ١٦٥.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث رقم ١٠٥٤ .

(٣) فتح البارى، كتاب الرقاق، الحديث رقم ٦٤٤٦، وصحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث رقم ١٠٥١، وسنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٣٧، وسنن الترمذى، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٣٩، ومسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٩٧١٤.

(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٣٩، ومسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٩٧١٥.

(٥) ابن أبى الدنيا، رسالة فى القناعة والتعفف ص ٦٩.

(٦) الماوردى، أدب الدنيا والدين ص ١٦٥ .

(٧) القشيرى، الرسالة القشيرية ص ١٦١.

(٨) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٣٤٣٢.

صحيح أن تعويد النفس القناعة ليس أمرا سهلا إلا إنه ينبغى مجاهدتها والاستعانة بالله – عز وجل – فى هذه المجاهدة، قال صلى الله عليه وسلم : " من استغنى أغناه الله، ومن استعف أعفه الله، ومن استكف كفاه الله، ومن سأل سؤله وله قيمة أوقية فقد ألحف "[1] .

الزهد :

الزهد هو الإعراض عن متاع الدنيا وطيباتها، غير أن هذا الإعراض عند العارف يختلف عنه عند غيره، فهو عند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق، وعند غير العارف : معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة [2].

ومعنى هذا أن غرض العارف من الزهد هو قطع الالتفات إلى ما سوى الله دفعا للموانع من الاستغراق فى محبته . أما غرض غير العارف منه فهو شراء الآخرة بمتاع الدنيا، يقول الرازى مبينا أهمية الزهد والحكمة منه : " من المعلوم أن حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب، فإذا توسع الإنسان فى اللذات والطيبات اشتد ميله إليها وعظمت رغبته فيها، وكلما كانت تلك النعم أكثر وأدوم كان ذلك الميل أقوى وأعظم، وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه فى طلب الدنيا واستغراقه فى تحصيلها، وذلك يمنعه عن الاستغراق فى معرفة الله وفى طاعته، ويمنعه عن طلب سعادات الآخرة، وأما إذا أعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الإعراض أتم وأدوم كان ذلك الميل أضعف والرغبة أقل، وحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله تعالى والاستغراق فى خدمته "[3] .

ولهذا رغب الرسول – صلى الله عليه وسلم – أمته فى الزهد فقال : " إذا رأيتم الرجل قد أعطى زهدا فى الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه فإنه يلقى الحكمة "[4]، وقال : " ازهد فى الدنيا يحبك الله، وازهد فيما فى أيدى الناس يحبوك "[5] .

والتمسك بالزهد يخفف من غلواء خلقين ذميمين لازمين لجوهر الإنسان هما : الحرص والأمل، قال صلى الله عليه وسلم : " يهرم ابن آدم ويشب فيه اثنتان : الحرص على العمر، والحرص على المال " [6]، والحرص يستلزم ركوب أهوال الدنيا وأهوال الدين، فإنه إذا استند حرص الإنسان على الشيء فقد لا يقدر على تحصيله إلا بمعصية الله وإيذاء الناس، وإذا طال أمله نسى الآخرة وصار غريقا فى

---

(١) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١١٠٠١.
(٢) انظر الرازى، شرح الإشارات جـ٢ ص ١٠٤ .
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٢ ص ٥٩.
(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٠١.
(٥) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٠٢.
(٦) سنن الترمذى، كتاب الزهد، الحديث رقم ٢٣٣٩.

الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة ولا يكاد يؤثر فيه الوعظ فيصير قلبه كالحجارة أو أشد قسوة [1]، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : " كن فى الدنيا كأنك غريب أو كأنك عابر سبيل، وعد نفسك من أهل القبور " [2]، وقال على رضى الله عنه : "إن أخوف ما أخاف عليكم اثنتين : طول الأمل، واتباع الهوى، فأما طول الأمل فينسى الآخرة، وأما اتباع الهوى فيصد عن الحق "[3] .

والزهد لا يخفف من غلواء الحرص والأمل لدى الإنسان فحسب، وإنما يرده أيضا عن الإسراف ويقيه من تجاوز حد الاعتدال، يقول الرازى : " إن المسرف هو الذى ينفق المال الكثير لأجل الغرض الخسيس، ومعلوم أن لذات الدنيا وطيباتها خسيسة جدا فى مقابل سعادات الدار الآخرة، والله تعالى أعطاه الحواس والعقل والفهم والقدرة لاكتساب تلك السعادات العظيمة، فمن بذل هذه الآلات الشريفة لأجل أن يفوز بهذه السعادات الجسمانية الخسيسة كان قد أنفق أشياء عظيمة كثيرة لأجل أن يفوز بأشياء حقيرة خسيسة فوجب أن يكون من المسرفين "[4] .

ولهذا فإن رسولنا – صلى الله عليه وسلم – ينصحنا بترك التكاثر فى الأموال فيقول : " يقول ابن آدم : مالى مالى، وهل لك من مالك إلا ما تصدقت فأمضيت، أو أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت "[5] . ويقول أيضا : " يا ابن آدم إنك إن تبذل الفضل خير لك، وإن تمسكه شر لك، ولا تلام على كفاف، وابدأ بمن تعول، واليد العليا خير من اليد السفلى " [6].

وقد أطنب البلغاء والحكماء أيضا فى ذم الدنيا، وحاصل كلامهم يرجع إلى عدد من الأمور :

أحدها : أن السعادات الدنيوية سريعة الزوال مشرفة على الفناء، والألم الحاصل عند زوالها أشد من اللذة الحاصلة عند وجدانها .

وثانيها : أنها غير حاصلة بل ممزوجة بالمنغصات والمكدرات .

وثالثها : أن اللذات الجسمانية لا حقيقة لها، وإنما حاصلها دفع الآلام، فلذة الأكل عبارة عن دفع ألم الجوع، ولذة الوقاع عبارة عن دفع الألم الحاصل بسبب الدغدغة المتولدة من حصول المنى فى أوعية المنى، ولذة الإمارة عبارة عن دفع الألم الحاصل بسبب شهوة الانتقام وطلب الرياسة .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١١ ص ٣٩.
(٢) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١١٤.
(٣) الإمام أحمد بن حنبل، كتاب الزهد ص ١٦٢، والرازى، التفسير الكبير جـ١٩ ص ١٢٣.
(٤) الرازى، التفسير الكبير جـ١٧ ص ٤٣ .
(٥) سنن الترمذى، كتاب الزهد، الحديث رقم ٢٣٤٢.
(٦) سنن الترمذى، كتاب الزهد، الحديث رقم ٢٣٤٣.

ورابعها : أن مداخل اللذات الدنيوية قليلة، وهى ثلاثة أنواع : لذة الأكل ولذة الوقاع ولذة الرياسة، ولكل واحد منها عيوب كثيرة .

أما لذة الأكل فمن عيوبها : أنها ليست قوية بدليل أن الشعور بألم القولنج الشديد – والعياذ بالله – أشد من الشعور باللذة الحاصلة عند أكل الطعام .

- ومنها أنها لا يمكن بقاؤها، فإن الإنسان إذا أكل شبع، وإذا شبع لم يبق شوقه للالتذاذ بالأكل .
- ومنها أنها فى نفسها خسيسة، فإن الأكل عبارة عن ترطيب الطعام بالبزاق المجتمع فى الفم، ولا شك أنه شيء منفر مستقذر، ثم لما يصل إلى المعدة تظهر فيه الاستحالة إلى الفساد والنتن والعفونة، وذلك أيضا منفر .
- ومنها أن جميع الحيوانات الخسيسة مشاركة فيها .
- ومنها أن الأكل إنما يطيب عند اشتداد الجوع، وتلك حاجة شديدة، والحاجة نقص وافر .
- ومنها أن الأكل يستحقر عند العقلاء، ولذلك قيل : من كانت همته ما يدخل فى بطنه فقيمته ما يخرج من بطنه .

وأما لذة النكاح فكل ما ذكر فى الأكل حاصل ههنا مع أشياء أخرى، وهى أن النكاح سبب لحصول الولد، وحينئذ تكثر الأشخاص، فتكثر الحاجة إلى المال، فيحتاج الإنسان بسببها إلى الاحتيال فى طلب المال بطرق لا نهاية لها، وربما صار هالكا بسبب طلب المال .

وأما لذة الرياسة فأبرز عيوبها أن كل واحد يكره بالطبع أن يكون خادما مأمورا، ويحب أن يكون مخدوما آمرا، فإذا سعى الإنسان فى تحصيل الإمارة كان ذلك دالا على مخالفة كل ما سواه، فكأنه ينازع كل الخلق فى ذلك، وجميع أهل الشرق والغرب يحاولون إبطال هذه الإمارة ودفعها، ولا شك أن كثرة الأسباب توجب حصول قوة الأثر، وإذا كان الأمر كذلك كان حصول الرياسة كالمتعذر، ولو حصلت فإنها تكون على شرف الزوال فى كل حين بكل سبب من الأسباب، ويكون صاحبها عند حصولها فى الخوف الشديد من الزوال، وعند زوالها فى الأسف العظيم والحزن الشديد بسبب ذلك الزوال [1].

وخامسها :أنها متكررة ولا يمكن الزيادة عليها، والتكرار يوجب الملالة .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٨ ص ١٧٥ وما بعدها .

وسادسها : أن الإنسان بقدر ما يجد من الدنيا يبقى محروما عن الآخرة التي هي أعظم السعادات والخيرات.

وسابعها : أن الأراذل يشاركون الأفاضل فيها، بل ربما كانت حصة الأراذل أعظم بكثير من حصة الأفاضل[1] .

فإذا تأمل الإنسان هذه المعاني علم قطعا أن السعادة الحقيقية ليست في طلب اللذات الدنيوية، ولهذا قال تعالى : ﴿ وَمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الغُرُورِ ﴾[سورة البقرة، الآية ١٨٥]، وقال صلى الله عليه سلم : " الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر " [2]، وقال : "من كانت الدنيا همه فرق الله عليه أمره، وجعل فقره بين عينيه، و لم يأته من الدنيا إلا ما كتب له، ومن كانت الآخرة نيته جمع الله له أمره وجعل غناه في قلبه وأتته الدنيا وهي راغمة " [3]، وقال : "من جعل الهموم هما واحدا هم الميعاد كفاه الله هم دنياه، ومن تشعبت به الهموم في أحوال الدنيا لم يبال الله في أي أوديته هلك "[4].

وللحكماء أيضا أقوال كثيرة في هذا الصدد منها :

- الدنيا ظاهرها مطية السرور، وباطنها مطية الشرور[5].
- الدنيا دار خراب، وأخرب منها قلب من يعمرها، والجنة دار عمران، وأعمر منها قلب من يطلبها.
- من عرف الدنيا لم يفرح فيها برخاء، و لم يحزن على بلوى.
- الدنيا تطلب الهارب منها، وتهرب من الطالب لها، فإن أدركت الهارب منها جرحته، وإن أدركت الطالب لها قتلته [6].

غير أن ما ورد في ذم الدنيا لا يعني أنها مذمومة من كل الوجوه، لأن تحصيل السعادات الأخروية لا يمكن إلا بتقديم الأعمال الصالحة في هذه الحياة[7].

وتحصيل المال – أيضا – ليس مذموما من كل الوجوه، لأنه لا يمكن بدون المال تحصيل بعض الفضائل كالسخاء وإكرام الضيف والإحسان إلى الفقراء وتجهيز الجيوش للجهاد في سبيل الله، ثم إن

---

(١) انظر الرازي، التفسير الكبير جـ ٩ ص ١٠٣ .
(٢) سنن الترمذي، كتاب الزهد، الحديث رقم ٢٣٢٤.
(٣) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٠٥.
(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٠٦.
(٥) الرازي، التفسير الكبير جـ٩ ص ١٠٣.
(٦) انظر ابن أبي الدنيا، رسالة في ذم الدنيا ص ١٥٣ وما بعدها .
(٧) انظر الرازي، التفسير الكبير جـ ١٢ ص ١٦٥.

الإنسان قد ينال الثروة فلا يزيد إلا تواضعا كسليمان عليه السلام، فإنه كان يجالس المساكين ويقول : " مسكين جالس مسكينا "، وعبد الرحمن بن عوف – رضى الله عنه – ما طغى مع كثرة أمواله، بل العاقل يعلم أنه عند الغنى يكون أكثر حاجة إلى الله – تعالى– منه حال فقره، لأنه فى حالة فقره لا يتمنى إلا سلامة نفسه، وأما حال الغنى فإنه يتمنى سلامة نفسه وماله ومماليكه[1]، قال صلى الله عليه وسلم : " نعم المال الصالح للعبد الصالح"[2].

يضاف إلى ذلك أن الزهد لا يعنى الاحتراز التام عن الطيبات، قال صلى الله عليه وسلم : " الزهادة فى الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا بإضاعة المال، ولكن الزهادة فى الدنيا ألا تكون بما فى يدك أوثق مما فى يدى الله، وأن تكون فى ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرغب فيها لو أنها أبقيت لك "[3].

وقد ذكر الرازى فى تفسيره الكبير عددا من الوجوه التى تؤكد هذا المعنى :

أولها : أن الاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف فى العضوين الرئيسين اللذين هما القلب والدماغ، وإذا وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل، ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القربات إنما هو معرفة الله تعالى، فإذا كان الاحتراز التام عن الطيبات مما يوقع الخلل فى ذلك بالطريق المذكور لا جرم وقع النهى عنه، قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة المائدة، الآية ٨٧] .

وثانيها : أن طلب اللذات الحسية لا يمنع إلا النفوس الضعيفة عن الاستكمال بالسعادات العقلية، أما النفوس المستعلية الكاملة فلا تمنعها الأعمال الحسية عن الاستكمال بالسعادات العقلية، فكان الكمال فى الوفاء بالجهتين .

وثالثها : أن من استوفى اللذات الحسية وكان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية كانت رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من أعرض عن اللذات الحسية، لأن صرف حصة النفس إلى جانب الطاعة أشق وأشد من الإعراض عن حصة النفس بالكلية، فكان الكمال فى هذا أتم .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣٢ ص ١٩ وما بعدها .
(٢) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٧٦٩٢.
(٣) سنن الترمذى، كتاب الزهد، الحديث رقم ٢٣٤٠، وسنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٠٠ مع اختلاف قليل من اللفظ.

ورابعها : أن الاحتراز التام عن الطيبات يؤدى إلى ترك السعى وبالتالى إلى الخراب وانقطاع الحرث والنسل، وأما استيفاء اللذات الحسية والإقبال على الأعمال الصالحة النافعة مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعات فإنه يوجب عمارة الدنيا والآخرة، فكانت هذه الحالة أكمل [١].

ولكن إذا كان الزهد لا يعنى الاحتراز التام عن الطيبات فكيف يكون الزهد ؟

يقول ابن المقفع : " إن رأيت نفسك تصاغرت إليها الدنيا أو دعتك إلى الزهادة فيها على حال تعذر من الدنيا عليك فلا يغرنك ذلك من نفسك على تلك الحال، فإنها ليست بزهادة، ولكنها ضجر واستخذاء[٢] وتغير نفس عندما أعجزك من الدنيا وغضب منك عليها مما التوى عليك منها، ولو تممت على رفضها وأمسكت عن طلبها أوشكت أن ترى من نفسك من الضجر والجزع أشد من ضجرك الأول بأضعاف . ولكن إذا دعتك نفسك إلى رفض الدنيا وهى مقبلة عليك فأسرع إلى إجابتها" [٣].

الصبر :

الصبر هو حبس النفس على ما يقتضيه العقل والشرع[٤] . وتختلف أسماؤه باختلاف متعلقه، فإن كان صبرا عن شهوتى البطن والفرج يسمى عفة، وإن كان فى حرب ومقاتلة يسمى شجاعة، ويضاده الجبن، وإن كان فى كظم الغيظ والغضب يسمى حلما، ويضاده النزق، وإن كان فى حال الغنى يسمى ضبط النفس، ويضاده حالة تسمى البطر، وإن كان فى نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر، ويضاده الضجر والندم وضيق الصدر، وإن كان فى إخفاء كلام يسمى : كتمانًا، ويسمى صاحبه كتوما، وإن كان عن فضول العيش يسمى زهدا، ويضاده الحرص، وإن كان على قدر يسير من المال يسمى بالقناعة، ويضاده الشره، وإن كان فى مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر، ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع، وهى إطلاق دواعى الهوى فى رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيب وغيرها . وقد جمع الله – تعالى – أقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال : ﴿ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٧٧] أى المصيبة، ﴿ وَالضَّرَّاءِ﴾ أى الفقر، ﴿ وَحِينَ الْبَأْسِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٧٧] [٥].

والصبر لا يقصد به ألا يجد الإنسان ألم المكروه، ولا ألا يكره ذلك، لأن ذلك غير ممكن، إنما الصبر هو حمل النفس على ترك إظهار الجزع، فإذا كظم الإنسان الحزن وكف نفسه عن إبراز آثاره

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٢ ص ٥٩ وما بعدها .
(٢) الاستخذاء : الاسترخاء، الانقياد.
(٣) ابن المقفع، الأدب الكبير ص ١٣٠.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٣ ص ٤٦، و جـ ٤ ص ١٤٨، و جـ ٩ ص ١٠٥.
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ١٣٨، وابن أبى الحديد، شرح نهج البلاغة جـ ٤ ص ٣١.

كان صابرا وإن ظهر دمع عين أو تغير لون، قال صلى الله عليه وسلم : "الصبر عند الصدمة الأولى " [١]، وهو كذلك لأن من ظهر منه فى الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وهو مما لابد منه [٢].

والصبر أيضا غير التصبر والاصطبار والمصابرة، فالصبر يطلق على الخلق أو الملكة التى يحبس الإنسان بمقتضاها نفسه على ما يقتضيه العقل والشرع، أما التصبر فهو تكلف الصبر بهدف تحصيل الملكة أو الخلق الذى يطلق عليه الصبر، وأما الاصطبار فهو أبلغ من التصبر، فإنه افتعال للصبر بمنزلة الاكتساب، فالتصبر مبدأ الاصطبار، كما أن التكسب مقدمة الاكتساب، فلا يزال الصبر يتكرر حتى يصير اصطبارا . وأما المصابرة فهى مقاومة الخصم فى ميدان الصبر، فإنها مفاعلة تستدعى وقوعها بين اثنين كالمشاتمة والمضاربة، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٢٠٠] [٣] .

ويتنوع الصبر باعتبار محله إلى نوعين : ضرب بدنى، وضرب نفسانى، وكل منهما نوعان : اختيارى واضطرارى، فهذه أربعة أقسام :

الأول : البدنى الاختيارى : كتعاطى الأعمال الشاقة على البدن اختيارا وإرادة .

والثانى : البدنى الاضطرارى : كالصبر على ألم الضرب والمرض والجراحات والبرد والحر وغير ذلك .

والثالث : النفسانى الاختيارى : كصبر النفس عن فعل ما لا يحسن عقلا ولا شرعا .

والرابع : النفسانى الاضطرارى : كصبر النفس عن محبوبها قهرا إذا حيل بينها وبينه[٤].

كما ينقسم الصبر بحسب اختلاف قوته وضعفه ومقاومته لجيش الهوى وعجزه عنه إلى ثلاثة أحوال :

أحدها : أن يكون القهر والغلبة لداعى الدين فيرد جيش الهوى مغلولا . والواصلون إلى هذه الرتبة هم المنصورون فى الدنيا والآخرة، وهم الذين قالوا : ﴿ رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا ﴾ [سورة فصلت، الآية ٣٠]، وهم الذين تقول لهم الملائكة عند الموت : ﴿ أَلاَّ تَخَافُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي

---

(١) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٣٢٠٦.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٤ ص ١٣٨.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٩ ص ١٢٦.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ١٣٨، وابن القيم، عدة الصابرين ص ١٨ .

كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾ [سورة فصلت، الآيتان ٣٠ - ٣١]، وهم الذين نالوا معية الله مع الصابرين، وهم الذين جاهدوا فى الله حق جهاده، وخصهم بهدايته دون من عداهم .

وثانيها : أن تكون القوة والغلبة لداعى الهوى فيسقط منازعه باعث الدين بالكلية، فيستسلم البائس للشيطان وجنده فيقودونه حيث شاءوا، وله معهم حالتان : إحداهما : أن يكون من جندهم وأتباعهم، وهذه حال العاجز الضعيف، والثانية : أن يصير الشيطان من جنده، وهذه حال الفاجر القوى المتسلط المبتدع الداعية المتبوع، وهذه الحالة هى حالة جهد البلاء ودرك الشقاء وسوء القضاء وشماتة الأعداء، وأصحابها هالكون لا محالة .

وثالثها : أن تكون الحرب سجالا ودولا بين الجندين، فتارة له وتارة عليه، وتكثر نوبات الانتصار وتقل، وهذه حال أكثر المؤمنين الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا .

وتكون الحال يوم القيامة موازنة لهذه الأحوال الثلاثة، فمن الناس من يدخل الجنة ولا يدخل النار، ومنهم من يدخل النار ولا يدخل الجنة، ومنهم من يدخل النار ثم يدخل الجنة(١).

وينقسم الصبر أيضا باعتبار متعلقه إلى ثلاثة أقسام : صبر على الأوامر والطاعات، وصبر عن المناهى والمخالفات، وصبر على الأقدار والأقضية(٢) .

كذلك ينقسم الصبر باعتبار تعلق الأحكام به إلى واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح . فالصبر الواجب هو الصبر عن المحرمات، وعلى أداء الواجبات، وعلى المصائب التى لا صنع للعبد فيها كالأمراض والفقر وموت الأحباب ... إلخ .

وأما الصبر المندوب فهو الصبر عن المكروهات، والصبر على المستحبات، والصبر على مقابلة الجانى بمثل فعله .

وأما المحظور فمنه الصبر عن الطعام والشراب حتى الموت، ومنه صبر الإنسان على ما يقصد هلاكه من سبع أو حيات، أو حريق أو ماء، أو كافر يريد قتله، ومنه الصبر على من قصده أو حرمته بالفاحشة .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ١٣٧، وابن القيم،، عدة الصابرين ص ٢٠ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٩ ص ١٢٦، وأبى طالب المالكى، قوت القلوب جـ ٣ ص ٣٣، وابن عطاء الله، لطائف المنن ص ١١٩، والقشيرى، التحبير فى التذكير ص ١٥٢ .

وأما الصبر المكروه فله أمثال كثيرة، منها : صبر الإنسان عن الطعام والشراب واللبس وجماع أهله حتى يتضرر بذلك بدنه، ومنها صبره عن جماع زوجته إذا احتاجت إلى ذلك و لم يتضرر به، ومنها صبره على المكروه، ومنها صبره عن فعل المستحب .

وأما الصبر المباح فهو الصبر عن كل فعل مستوى الطرفين[1] .

ويمكن تقسيم الصبر أيضا إلى صبر جميل وصبر غير جميل، والصبر الجميل هو الصبر الذى تتوفر فيه الأمور الآتية :

١) أن يعرف صاحب البلاء أن مترل البلاء هو الله تعالى، ثم يعلم أن الله – سبحانه – مالك الملك ولا اعتراض على المالك فى أن يتصرف فى ملك نفسه، فيصير استغراق قلبه فى هذا المقام مانعا له من إظهار الشكاية .

٢) أن يعلم أن مترل هذا البلاء حكيم لا يجهل، وعالم لا يغفل، عليم لا ينسى، رحيم لا يطغى، وأن كل ما صدر عنه حكمة وصواب، فعند ذلك يسكت ولا يعترض .

٣) أن ينكشف له أن هذا البلاء من الحق، فاستغراقه فى شهود نور المبلى يمنعه من الاشتغال بالشكاية من البلاء، ولذلك قيل : المحبة التامة لا تزداد بالوفاء ولا تنقص بالجفاء، لأنها لو ازدادت بالوفاء لكان المحبوب هو النصيب والحظ، وموصل النصيب لا يكون محبوبا بالذات بل بالعرض، فهذا هو الصبر الجميل . أما إذا كان الصبر لا لأجل الرضا بقضاء الحق – سبحانه – بل كان لسائر الأغراض فذلك الصبر لا يكون جميلاً[2].

وأخيرا يمكن تقسيم الصبر – بصفة عامة – إلى خمسة أنواع :

- الصبر بالله، ويشمل الصبر على الطاعة، والصبر عن المعصية .
- والصبر لله، وهو الصبر الذى يقتضى من صاحبه التبرؤ من الحول والطول، وتفويض أمره بالكلية إلى الله .
- والصبر فى الله، وهو الصبر القائم على المجاهدة فى الله، وهو المقصود فى قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٦٩]، وقوله : ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [سورة الحج، الآية ٧٨] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ١٣٧، و جـ ١٨ ص ٨٣، وابن القيم، عدة الصابرين ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٨ ص ٨٤ .

- والصبر مع الله، وهو الصبر القائم على ثبات القلب بالاستقامة مع الله .
- والصبر عن الله، وهو التجافى عن الحق سبحانه وتعالى، وهو بلا شك صبر مذموم[1].

وفى هذا الصدد يروى عن أحد مشايخ التصوف قوله : " الصبر لله عناء، والصبر بالله بقاء، والصبر فى الله بلاء، والصبر مع الله وفاء، والصبر عن الله جفاء "[2] .

ويقول الرازى فى تفسيره الكبير : " يروى أنه وقف رجل على الشبلى فقال : أى صبر أشد على الصابرين ؟ فقال : الصبر فى الله تعالى، فقال : لا، فقال : الصبر لله تعالى، فقال : لا، فقال : الصبر مع الله تعالى، قال : لا، قال : فأيش ؟ قال : الصبر عن الله تعالى، فصرخ الشبلى صرخة كادت روحه تتلف "[3] .

وعلى أية حال فإن الإنسان قليل الصبر عند نزول البلاء، قليل الشكر عند وجدان النعماء والآلاء، فإذا مسه الضر أقبل على التضرع والدعاء مجتهدا فى ذلك الدعاء طالبا من الله – تعالى – إزالة تلك المحنة وتبديلها بالنعمة والمنحة، فإذا كشف تعالى عنه ذلك بالعافية أعرض عن الشكر، و لم يتذكر ذلك الضر و لم يعرف قدر الإنعام، وصار بمنزلة من لم يدع الله – تعالى – لكشف ضره، وذلك يدل على ضعف طبيعة الإنسان وشدة استيلاء الغفلة والشهوة عليه، وقد نبه الله تعالى على أن هذه الطريقة مذمومة فقال : ﴿ وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِداً أَوْ قَائِماً فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَّسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [سورة يونس، الآية ١٢] .

وإذا كانت هذه الطريقة مذمومة فإن الواجب على الإنسان العاقل أن يكون صابرا عند نزول البلاء شاكرا عند الفوز بالنعماء، وأن يكون كثير التضرع والدعاء فى أوقات الراحة والرفاهية حتى يكون مجاب الدعوة فى وقت المحنة، قال صلى الله عليه وسلم : " من سره أن يستجيب الله له عند الشدائد والكرب فليكثر الدعاء فى الرخاء "[4] .

صحيح أن التزام الصبر ليس أمرا سهلا إلا إنه – لعظيم فضله – ينبغى توطين النفس عليه أيا كانت المكابدة والمشقة .

---

(١) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٢٥٣، والتفسير الكبير جـ ٧ ص ١٧٥، وابن القيم، عدة الصابرين ص ٤٠ وما بعدها .
(٢) الرازى، لوامع البينات ص ٢٥٣، وابن القيم، عدة الصابرين ص ٤٤.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ٧ ص ١٧٥.
(٤) سنن الترمذى، كتاب الدعوات، الحديث رقم ٣٣٨٢ .

وقد قسم الرازى الناس – بحسب معاناتهم فى سبيل التخلق بخلق الصبر – إلى ثلاثة أصناف ورتبهم فى ثلاث مراتب ترتيبا تصاعديا فقال : " الرجال فى الصبر على ثلاث مراتب : منهم من يتصبر بأن يتكلف الصبر ويقاسى الشدة فيه، وذلك أدون مراتب الصبر، ويقال له: التصبر، ومنهم من يصبر بأن يتجرع المرارات من غير تعبس ويفنى فى البلوى من غير إظهار الشكوى،فهذا هو الصبر، وهو المرتبة المتوسطة، ومنهم من يألف الصبر والبلوى لأنه يراه بتقدير المولى، فلا يجد فيه مشقة بل روحا وراحة"(١).

وأيا كان موقع المرء من هذه المراتب فإنه ينبغى عليه أن يبتغى بصبره وجه الله تعالى، يقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِراً وَعَلانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ ﴾ [سورة الرعد، الآية ٢٢] : " إن الإنسان قد يقدم على الصبر لوجوه : أحدها : أن يصبر ليقال ما أكمل صبره وأشد قوته على تحمل النوازل، وثانيها : أن يصبر لئلا يعاب بسبب الجزع، وثالثها : أن يصبر لئلا تحصل شماتة الأعداء، ورابعها : أن يصبر لعلمه بألا فائدة فى الجزع، فالإنسان إذا أتى بالصبر لأحد هذه الوجوه لم يكن ذلك داخلا فى كمال النفس وسعادة القلب، أما إذا صبر على البلاء لعلمه بأن ذلك البلاء قسمة حكم بها القسام العلام المتره عن العيب والباطل والسفه، بل لابد أن تكون تلك القسمة مشتملة على حكمة بالغة ومصلحة راجحة، ورضى بذلك لأنه تصرف المالك فى ملكه ولا اعتراض على المالك فى أن يتصرف فى ملكه، أو يصبر لأنه صار مستغرقا فى مشاهدة المبلى، فكأن استغراقه فى تجلى نور المبلى أذهله عن التألم بالبلاء، وهذا أعلى مقامات الصديقين، فهذه الوجوه الثلاثة(٢) هى التى يصدق عليها أنه صبر ابتغاء وجه ربه، ومعناه أنه صبر لمجرد ثوابه وطلب رضا الله تعالى " (٣).

وهنا يشير الرازى إلى دقيقة لطيفة فيقول : " إن العاشق إذا ضربه معشوقه فربما نظر العاشق لذلك الضارب وفرح به، فقوله : ﴿ ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ محمول على هذا المجاز، يعنى كما أن العاشق يرضى بذلك الضرب لالتذاذه بالنظر إلى وجه معشوقه، فكذلك العبد يصبر على البلاء والمحنة ويرضى به لاستغراقه فى معرفة نور الحق " (٤).

وهذا النوع من الصبر قد بين الله فضله فى كتابه العزيز فذكره فى نيف وسبعين موضعا وأضاف أكثر الخيرات إليه، قال تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ [سورة

---

(١) الرازى، لوامع البينات ص ٣٥٣.
(٢) يلاحظ أن ماذكره الرازى هنا وجهين اثنين وليس ثلاثة وجوه
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٣٤.
(٤) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٣٤ وما بعدها .

السجدة، الآية ٢٤]، وقال : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٣٧]، وقال : ﴿ أُوْلَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا﴾ [سورة القصص، الآية ٥٤]، وقال : ﴿ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [سورة الزمر، الآية ١٠] فما من طاعة إلا وأجرها مقدر إلا الصبر، ولكون الصيام من الصبر قال تعالى : " الصيام لى "[١]، ووعد الصابرين بأنه معهم فقال : ﴿ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٤٦]، وعلق النصرة على الصبر فقال : ﴿ بَلَى إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلافٍ مِّنَ الْمَلائِكَةِ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٢٥]، وجمع للصابرين أمورا لم يجمعها لغيرهم فقال : ﴿ أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٥٧] [٢].

وهناك أيضا العديد من الأحاديث النبوية الدالة على فضل الصبر منها :

- قوله صلى الله عليه وسلم : " ما أعطى أحد شيئا هو خير وأوسع من الصبر "[٣] .
- وقوله: " الصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء، والقرآن حجة لك أو عليك"[٤].
- وقوله: " عجبت لأمر المؤمن، إن أمر المؤمن كله له خير، ليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر وكان خيرا، وإن أصابته ضراء صبر وكان خيرا "[٥] .
- وقوله: " المؤمن الذى يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذى لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم "[٦] .
- وقوله : " الإيمان نصفان : فنصف فى الصبر، ونصف فى الشكر " [٧] . وتقريره : " أن الإيمان لا يتم إلا بعد ترك ما لا ينبغى من الأقوال والأعمال والعقائد وبحصول ما ينبغى، فالاستمرار مع ترك ما لا ينبغى هو الصبر، وهو النصف الآخر، فعلى مقتضى هذا الكلام يجب أن يكون الإيمان كله صبرا إلا إن ترك ما لا ينبغى وفعل ما ينبغى قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه إلى الصبر، وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه إلى الصبر، فلا جرم جعل الصبر نصف الإيمان "[٨].

---

(١) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الصوم، الحديث رقم ١٨٩٤.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ١٣٨.
(٣) سنن الترمذى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ٢٠٢٤، والنووى، رياض الصالحين ص ٣١ .
(٤) النووى، رياض الصالحين ص ٣١ .
(٥) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٣٨٩.
(٦) البخارى، الأدب المفرد، الحديث رقم ٣٨٩.
(٧) الزبيدى، إتحاف السادة المتقين ٩ : ٣ .
(٨) الرازى، التفسير الكبير جـ ٤ ص ١٣٨ وما بعدها .

وما يؤكد فضل الصبر أن أصحابه يفوزون بالصلاة والرحمة والاهتداء الموصل إلى الثواب العظيم، والكمالات الروحانية التي لا تنال بدونه، يقول الرازى : " إن الملائكة منهم روحانيون، ومنهم كروبيون، فالعبد إذا راض نفسه بأنواع الرياضات كالصبر والشكر والمراقبة والمحاسبة، ولكل مرتبة من هذه المراتب جوهر قدسى وروح علوى يختص بتلك الصفة مزيد اختصاص، فعند الموت إذا أشرقت تلك الجواهر القدسية تجلت فيها من كل روح من الأرواح السماوية ما يناسبها من الصفة المخصوصة بها فيفيض عليها من ملائكة الصبر كمالات مخصوصة نفسانية لا تظهر إلا فى مقام الصبر، ومن ملائكة الشكر كمالات روحانية لا تتجلى إلا من مقام الشكر، وهكذا القول فى جميع المراتب "[١] .

الحلم والرفق :

الحلم هو العزم على عدم الانتقام ألبتة مع عدم إظهار هذا العزم، فإن تم إظهاره كان ذلك عفوا لا حلما[٢] .

والحلم فى الإنسان من مكارم الأخلاق، يدل على ذلك أن الخليل – عليه الصلاة والسلام – لما دعا ربه قائلا : ﴿ رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ [سورة الشعراء، الآية ٨٣] أجاب الله دعاءه بقوله : ﴿ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ ﴾ [سورة الصافات، الآية ١٠][٣].

ويدل أيضا على فضل الحلم قوله تعالى : ﴿ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٣٤]، وقوله : ﴿ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ۞وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴾ [سورة فصلت، الآيتان ٣٤ – ٣٥] .

ومن الأخبار الدالة على فضل الحلم :

- قوله صلى الله عليه وسلم للأشج العصرى : " يا أشج : إن فيك لخصلتين يحبهما الله : الحلم والتؤدة "[٤].
- وقوله: " من كظم غيظا وهو قادر على أن ينفذه دعاه الله على رءوس الخلائق يوم القيامة حتى يخيره فى أى الحور شاء "[٥].
- وقوله: " ما من جرعة أعظم أجرا عند الله من جرعة غيظ كظمها عبد ابتغاء وجه الله "[٦]

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٣٧ .
(٢) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٢٤٩.
(٣) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٢٥٠ وما بعدها .
(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٨٧.
(٥) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٨٦.
(٦) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٨٩.

ومن الأقوال الدالة أيضا على فضل الحلم :

- قول على بن أبى طالب رضى الله عنه : " أول عوض الحليم من حلمه أن الناس كلهم أعوانه على الجاهل "[1].

- وقول معاوية : " لا يبلغ الرجل مبلغ الرأى حتى يغلب حلمه جهله، وصبره شهوته، ولا يبلغ ذلك إلا بقوة الحلم "[2] .

- وقول حبيب بن حجر العيسى : " ما أضيف شىء إلى شىء مثل حلم إلى علم "[3] .

والرفق – أيضا – وهو لين الجانب بالقول والأخذ بالأسهل من مكارم الأخلاق، يدل على ذلك :

- قوله صلى الله عليه وسلم : " إن الله يحب الرفق فى الأمر كله "[4] .

- وقوله : " لا يكون الرفق فى شىء إلا زانه، ولا يترع من شىء إلا شانه "[5] .

- وقوله : " من يحرم الرفق يحرم الخير "[6] .

التواضع :

التواضع هو إظهار التترل عن المرتبة لمن يراد تعظيمه، وقيل : هو تعظيم الإنسان من فوقه فى المرتبة لفضله[7] .

و التواضع من الفضائل لأنه لا يزين صاحبه فحسب، وإنما يهون علية أيضا أمر الدنيا وينبهه على ترك المباهاة والمفاخرة، ويزيل الحقد من قلبه ويجعله محبوبا لدى الآخرين ولهذا حث النبى صلى الله عليه وسلم على الالتزام به فقال : " من تواضع لله درجة رفعه الله درجة حتى يجعله فى علـيين " [8]، وحذر من الترفع فقال : " إن حقا لله ألا يرفع شيئا من الدنيا إلا وضع "[9] .

---

(١) ابن أبى الدنيا، رسالة فى الحلم ص ٢٥.
(٢) ابن أبى الدنيا، رسالة فى الحلم ص ٢٦.
(٣) المصدر السابق ص ٢٦ .
(٤) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الأدب، الحديث رقم ٦٠٢٤، وابن الديبغ، تمييز الطيب من الخبيث، الحديث رقم ٣١٤.
(٥) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٩٤ .
(٦) البخارى، الأدب المفرد، الحديث رقم ٤٦٣، وصحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٩٢ .
(٧) انظر الرازى، مناقب الإمام الشافعى ص ٢٩٨ وما بعدها، وابن حجر، فتح البارى بشرح صحيح البخارى جـ ١١ ص ٤١٤ .
(٨) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١١٦٦٤.
(٩) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الرقاق، الحديث رقم ٦٥٠١ .

عزة النفس :

النفس العزيزة هى النفس القوية الشريفة المترفعة عن النقائص . وأكثر ما تكون النفس عزيزة حينما تكون عزتها موصولة بعزة الله، قال تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة المنافقون، الآية ٨] .

وإنما كان الأمر كذلك لأن المؤمن ربه كاف، وكتابه شاف، ورسوله واف، وصيده الجنة، ولسانه ذاكر لله، ونفسه طالبة مرضاة الله، وقلبه محل نظر الله، وسراجه معرفة الله، وشهادته محبة الله، وبصيرته مشتاقة إلى رؤية الله، فلا جرم كانت عزته متصلة بعزة الله[1].

وقد أشار الرازى أيضا إلى أنواع من العزة ليست إلا للمؤمن، منها :

- العزة بالولاية، قال تعالى : ﴿ وَالْمُؤْمِنُون وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٧١].
- والعزة بالقبول والرحمة، قال عز وجل : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً ﴾ [سورة الزمر، الآية ٥٣].
- والعزة بالعبودية، قال تعالى : ﴿ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ ﴾ [سورة الزمر، الآية ٥٣] .
- والعزة بالإغناء، قال تعالى : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٢٨]، وقال : ﴿ وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلاًّ مِّن سَعَتِهِ ﴾ [سورة النساء، الآية ١٣٠][2] .

حرية النفس :

من المعلوم أن النفس البشرية إما ألا تكون تائقة بغريزتها إلى الأمور البدنية، وإما أن تكون تائقة، فالتى لا تكون تائقة هى الحرة . وإنما سميت هذه الحالة بالحرية لأن الحرية فى اللغة تقال على ما يقابل العبودية، ومعلوم أن الشهوات شىء مستعبد .

وأما التائق إلى الأمور البدنية فإنه سواء تركها أو لم يتركها فإنه لا يكون حرا بل التائق التارك أسوأ حالا من التائق الواجد فى الحال من حيث إن التوقان مع الحرمان قد يشغل النفس عن

---

(١) انظر الرازى، أسرار التنزيل ص ١٠٩ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، أسرار التنزيل ص ١١٠ .

اكتساب الفضائل وإن كان أحسن حالا منه فى المآل، لأن عدم وجدانه لها فى الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل عنها ذلك التوقان فى ثانى الحال[1] .

ومعنى هذا أن الحرية العظمى للنفس هى عفة غريزية فيها، وهى غير العفة التى تكون بالتعويد والتعليم وإن كانت تلك أيضا فاضلة، وهى معنى قول أرسطو : " الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية " [2].

وبناء على ذلك يمكن القول : إنه كلما كانت علاقة النفس البدنية أضعف وعلاقتها العقلية أقوى كانت أكثر حرية والعكس بالعكس، وإلى هذا أشار أفلاطون بقوله : " الأنفس المرذولة فى أفق الطبيعة وظلها، والأنفس الفاضلة فى أفق العقل وضوئه "[3] .

العلم :

يعد العلم من أهم الفضائل، لأنه ما من فضيلة إلا وللعلم نصيب فيها، وما من رذيلة إلا وللجهل حصة فيها . وقد أسهب العلماء – ومن بينهم الرازى – فى ذكر الوجوه الدالة على عظيم شأن هذه الفضيلة، وفيما يأتى عرض لأهم هذه الوجوه :

١) العلم ميراث الأنبياء، قال صلى الله عليه وسلم : " إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما إنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر "[4] .

٢) العلم يورث الخشية من الله – تعالى – التى هى أساس كل فلاح فى الدنيا والآخرة، قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [سورة فاطر، الآية ٢٨] .

٣) العلم يبعث على العمل الموصل إلى الجنة، قال صلى الله عليه وسلم : " ما من رجل يسلك طريقا يطلب فيه علما إلا سهل الله له به طريق الجنة، ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه "[5] .

٤) العلم يجعل صاحبه مطلوبا لا طالبا .

٥) العلم يرفع صاحبه إلى أسمى المراتب فى الدنيا والآخرة، قال تعالى : ﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [سورة المجادلة، الآية ١١]، وقال صلى الله عليه وسلم : "

---

(١) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٣١٤ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤١٤.
(٣) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤١٤.
(٤) سنن أبى داود، كتاب العلم، الحديث رقم ٣٦٤١.
(٥) سنن أبى داود، كتاب العلم، الحديث رقم ٣٦٤٣.

فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب "[1]، وقال : " فضل العالم على العابد كفضلى على أدناكم "[2].

٦) العلم يمنح صاحبه إذا قام بنشره مثل أجر من عمل بمقتضاه، قال صلى الله عليه وسلم: " من دل على خير فله مثل أجر فاعله "[3].

٧) العلم يقى صاحبه غواية الشيطان، قال صلى الله عليه وسلم : " فقيه أشد على الشيطان من ألف عابد "[4].

٨) العلم سبب لاشتغال الملائكة وكثير من الحيوانات بالاستغفار لصاحبه، قال صلى الله عليه وسلم : " إن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من فى السماوات ومن فى الأرض والحيتان فى جوف الماء "[5].

٩) العلم يبقى أثره بعد وفاة صاحبه، قال صلى الله عليه وسلم : " إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"[6]، وقال على بن أبى طالب رضى الله عنه :

ففز بعلم ولا تطلب له بدلا   فالناس موتى وأهل العلم أحياء[7]

غير أن العلم الذى يفيد الكمال لصاحبه هو العلم الذى يتوفر فيه عدد من الشروط :

أولها : أن يكون منكشفا انكشافا تاما لا يخالطه احتمال النقيضين .

وثانيها : أن يكون باقيا ممتنع التغير، لأنه يلزم من تغير المعلوم تغير العلم به، ولو بقى لكان ذلك جهلاً[8] .

---

(١) سنن أبى داود، كتاب العلم، الحديث رقم ٣٦٤١.
(٢) سنن الترمذى، كتاب العلم، الحديث رقم ٢٦٨٥.
(٣) سنن الترمذى، كتاب العلم، الحديث رقم ٢٦٧١.
(٤) سنن الترمذى، كتاب العلم، الحديث رقم٢٦٨١.
(٥) سنن أبى داود، كتاب العلم، الحديث رقم ٣٦٤٣
(٦) صحيح مسلم، كتاب الوصية، الحديث رقم ١٦٣١.
(٧) ديوان الإمام على ص ٨٣ .
وانظر فى فضل العلم :
- الرازى، التفسير الكبير جـ ٢ ص ١٦٤ وما بعدها .
- ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم فى أدب العلم والمتعلم ص ٥ وما بعدها .
- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ص ١٣ وما بعدها .
- الآجرى، أخلاق العلماء ص ١٩ وما بعدها .
- ابن الجوزى، التبصرة جـ٢ ص ٢٠٩ .
(٨) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٣٢ وما بعدها .

وثالثها : أن يكون باعثا على العمل المفضى إلى الفلاح، وذلك لأن العلم بلا عمل كغيث بلا مطر [١]، ولأن ترك العمل به قد يؤدى بصاحبه إلى العمل بخلافه، وذلك بلا شك يعرض لمقت الله تعالى، قال عز وجل : ﴿ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ ﴾ [سورة الصف، الآية ٣] .

ورابعها : أن يكون مقصودا به وجه الله تعالى وإلا كان صاحبه من الهالكين، قال صلى الله عليه وسلم : " من طلب العلم ليجارى به العلماء أو ليمارى به السفهاء، أو يصرف به وجوه الناس إليه أدخله الله النار " [٢].

وإذا علم الإنسان فضل العلم والشروط الواجب توافرها فيه لكى يكون محمودا وجب عليه السعى لتحصيله وإلا كان ذلك منه انحطاطا عن الهمة العلية، يقول أحد الحكماء : " الرجال أربعة : رجل يدرى ويدرى أنه يدرى فهو عالم فاتبعوه، ورجل يدرى ولا يدرى أنه يدرى فهو نائم فأيقظوه، ورجل لا يدرى ويدرى أنه لا يدرى فهو مسترشد فأرشدوه، ورجل لا يدرى ولا يدرى أنه لا يدرى فهو شيطان فاجتنبوه "[٣] .

وإذا كان الصنف الأول هو المطلوب فإن ذلك لا يعنى أن أصحابه فى درجة واحدة، يقول الرازى : " العلماء على ثلاثة أقسام : العلماء بأحكام الله فقط، وهم العلماء أصحاب الفتوى، والعلماء بذات الله فقط وهم الحكماء، والعلماء بالقسمين وهم الكبراء، فالأولون كالسراج يحترق فى نفسه ويضىء على غيره، والقسم الثانى حالهم أكمل من الأول، لأنهم أشرقت قلوبهم بمعرفة الله، وأشرقت أسرارهم بأنوار جلال الله، إلا إنه كالكتر تحت التراب لا يصل أثره إلى غيره، أما القسم الثالث فهو أشرف الأقسام، وهو كالشمس التى تضىء للعالم، لأنه تام وفوق التام " [٤].

وأخيرا ينبغى على العالم التمسك بالآداب التى لا يكمل بدونها كالتزام السكينة والوقار ودوام مراقبة الله تعالى، وصيانة العلم وتتريهه عن المطامع، والمحافظة على شعائر الإسلام والمندوبات الشرعية، والتحلى بمكارم الأخلاق، والتتره عن الأخلاق الرديئة، والمواظبة على الاشتغال بالتصنيف والتدريس، والمحافظة على الأوقات، ومراعاة أحوال الطلاب[٥].

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢ ص ١٦٨، وابن عربى، مواقع النجوم ص ٣٧ .
(٢) سنن الترمذى، كتاب العلم، الحديث رقم ٢٦٥٤.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢ ص ١٧٠ .
(٤) الرازى، لوامع البينات ص ٢٦٣.
(٥) انظر ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم فى أدب العالم والمتعلم ص ١٥ – ٦٧ والآجرى، أخلاق العلماء ص ٤٦–١١٦،ود/ حامد طاهر، الخطاب الأخلاقى في الحضارة الإسلامية ص ١٤٠–١٤٥.

كما ينبغى على المتعلم تطهير القلب عن خبيث الصفات، وإخلاص النية فى العلم، والمبادرة إلى تحصيل العلم فى وقت الشباب، واختيار الرفقاء فى الطلب والتحصيل، وتعظيم المعلم والانقياد له فى جميع الأمور، والشكر له فى جميع الأحوال، والاعتذار عند صدور النقيصة، والصبر على ذل التعلم ومشقته، والتلطف فى السؤال، والحذر من المماراة فى الدرس، والتأدب مع رفقاء المجلس، والاعتناء بجمع الكتب واصطحابها ... إلخ [1].

نماذج من الفضائل الأسرية :

وكما تناول الرازى العديد من الفضائل الفردية بالشرح والتحليل تناول أيضا العديد من الفضائل الأسرية على نحو يستحق الوقوف عنده والإفادة منه، وفيما يأتى عرض لبعض هذه الفضائل :

حسن المعاشرة :

يعد حسن المعاشرة من الفضائل التى ينبغى التمسك بها من كل من الزوجين، فينبغى على الزوج أن يحرص على معاشرة زوجته معاشرة حسنة لقوله تعالى : ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً ﴾ [سورة النساء، الآية ١٩]، ولقوله : ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً ﴾ [سورة النساء، الآية ٣٤]، ولقوله صلى الله عليه وسلم : "استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء فى الضلع أعلاه، إن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج . استوصوا بالنساء خيرا " [2]، ولقوله: " لا يفرك مؤمن مؤمنة . إن كره منها خلقا رضى منها خلقا آخر " [3].

وإحسان العشرة لا يكون إلا بإعطاء الزوجة حقوقها التى حددها الرسول - صلى الله عليه وسلم - حين سأله رجل : ما حق المرأة على زوجها ؟ فقال : " أن يطعمها إذا طعم، وأن يكسوها إذا اكتسى، ولا يضرب الوجه، ولا يقبح، ولا يهجر إلا فى البيت "[4] .

وينبغى على المرأة أيضا أن تحسن عشرة زوجها لعظيم حقه عليها، قال صلى الله عليه وسلم: " لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها، ولو أن رجلا أمر امرأته أن تنقل من جبل أحمر إلى جبل أسود، ومن جبل أسود إلى جبل أحمر لكان نولها أن تفعل " [5]، وقال : " إن لكم

---

(١) انظر ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم فى أدب العالم والمتعلم ص ٦٧ - ٢٣٦.
(٢) صحيح مسلم، كتاب الرضاع، الحديث رقم ١٤٦٨ .
(٣) صحيح مسلم، كتاب الرضاع، الحديث رقم١٤٦٩.
(٤) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٨٥٠.
(٥) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٨٥٢.

من نسائكم حقا ولنسائكم عليكم حقا، فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون، ولا يأذن لمن تكرهون، ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن فى كسوتهن وطعامهن "[١]، وقال : "والذى نفس محمد بيده لا تؤدى المرأة حق ربها حتى تؤدى حق زوجها، ولو سألها نفسها وهى على قتب البعير لم تمنعه " [٢].

وإحسان العشرة من قبل الزوجة لا يكون إلا بالتحلى بصفات المرأة الصالحة التى حددها قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " ما استفاد المؤمن بعد تقوى الله خيرا له من زوجة صالحة، إن أمرها أطاعته، وإن نظر إليها سرته، وإن أقسم عليها أبرته، وإن غاب عنها نصحته فى نفسها وماله "[٣] .

وقد بشر الرسول – صلى الله عليه وسلم – المرأة التى تؤدى حق زوجها بقوله : "أيما امرأة ماتت وزوجها عنها راض دخلت الجنة "[٤] .

بـر الوالدين :

البر اسم جامع للخصال الحميدة والطاعات وأعمال الخير المقربة إلى الله تعالى[٥]، ومن هذا بر الوالدين، قال تعالى : ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٣]

ومن الأحاديث النبوية الدالة على ذلك أيضا :

حديث أبى هريرة حيث قال : " جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتى ؟ قال : أمك، قال : ثم من ؟ قال : أمك، قال : ثم من ؟ قال : أمك، قال : ثم من ؟ قال : أبوك "[٦] .

- وحديث أبى هريرة أيضا حيث قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "رغم أنفه، ثم رغم أنفه، ثم رغم أنفه "، قيل : من يا رسول الله ؟ قال صلى الله عليه وسلم: " من أدرك والديه عند الكبر أحدهما أو كليهما ثم لم يدخل الجنة "[٧] .

---

(١) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٨٥١.
(٢) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٨٥٣.
(٣) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٨٥٧.
(٤) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٨٥٤.
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٥ ص ٣٢ وما بعدها .
(٦) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الأدب، الحديث رقم ٥٩٧١، وصحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، (الحديث رقم ٢٥٤٨.
(٧) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٥١ .

ومن بر الوالدين أيضا صلة أقربائهما وأصدقائهما، قال صلى الله عليه وسلم : " أبر البر صلة الولد أهل ود أبيه "(١) .

وبر الوالدين لا ينتهى بموتهما، يدل على ذلك أن رجلاً من بنى سلمة جاء النبى صلى الله عليه وسلم وقال : أبقى من بر أبوى شىء أبرهما به من بعد موتهما ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : " نعم الصلاة عليهما، والاستغفار لهما، وإيفاء بعهودهما من بعد موتهما، وإكرام صديقهما، وصلة الرحم التى لا توصل إلا بهما "(٢) .

وإنما كان للوالدين كل هذا الحق بل والفضل أيضا على ولدهما لأنهما كالمخرج له من العدم إلى الوجود فى عالم الأسباب، ولأنهما ربياه فى الحال الذى كان فيه فى غاية الضعف، قال تعالى : ﴿ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٤] فكان إنعامهما على الابن أعظم من إنعام غيرهما عليه (٣).

الإحسان إلى الأبناء :

وكما أن للوالدين حقوقا على أبنائهما، فإن لأبنائهما حقوقا عليهما، منها :

- إحسان الأب اختيار أم أبنائه، قال صلى الله عليه وسلم " : تنكح النساء لأربع : لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك "(٤)، وقال : "تزوجوا الودود الولود فإنى مكاثر بكم الأمم " (٥).

- إحسان الأم اختيار والد أبنائها، قال صلى الله عليه وسلم : " إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة فى الأرض وفساد عريض " (٦).

- إحسان اختيار اسم المولود، قال صلى الله عليه وسلم : " إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم "(٧)، وقال : " إن أحب أسمائكم إلى الله : عبد الله، وعبد الرحمن "(٨) .

---

(١) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٥٢، وابن جوزى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ١٨٩.
(٢) سنن ابن ماجه، كتاب الأدب، الحديث رقم ٣٦٦٤.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٦ ص ٢١.
(٤) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٨٥٨.
(٥) سنن ابى داود، كتاب النكاح، الحديث رقم ٢٠٥٠.
(٦) سنن الترمذى، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٠٨٤.
(٧) سنن ابى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم٤٩٤٨.
(٨) صحيح مسلم، كتاب الأدب، الحديث رقم ٢١٣٢.

▪ إعطاء المولود حقه من الرضاع، قال تعالى : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٣٣] مع الأخذ فى الاعتبار أن هذا الحق للمولود واجب على الأب وليس على الأم، لأنه لو كان واجبا على الأم لما استحقت عليه الأجرة، قال تعالى : ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [سورة الطلاق، الآية ٦]، وقال : ﴿ وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى ﴾ [سورة الطلاق، الآية ٦] (١).

▪ تأديب الابن وإحسان تربيته، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾ [سورة التحريم، الآية ٦] (٢).

▪ العدل بينه وبين إخوته لحديث النعمان بن بشير حيث قال : تصدق على أبى ببعض ماله فقالت أمى عمرة بنت رواحة : لا أرضى حتى تشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فانطلق أبى إلى النبى صلى الله عليه وسلم ليشهده على صدقتى، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أفعلت هذا بولدك كلهم ؟ " قال : لا، قال : " اتقوا الله واعدلوا فى أولادكم " فرجع أبى فرد تلك الصدقة(٣) .

▪ الدعاء له بالهداية إن كان ضالا، وعدم التبرؤ منه أو الدعاء عليه (٤).

▪ احترام خصوصيته وتدريبه على الاستقلال والاعتماد على النفس(٥) .

وقد بين الرازى الوجوه العقلية التى ينبغى لأجلها التزام الآباء بالإحسان إلى الأبناء، أهمها :

١) أن الأبناء فى مراحلهم العمرية الأولى فى غاية الضعف ولا كافل لهم – فى الغالب – سوى الآباء .

٢) أن عمارة الأرض لا تحصل إلا بالإحسان إلى الأبناء .

٣) قرابة الأبناء قرابة الجزئية والبعضية، فلو لم يحصل الإحسان دل ذلك على غلظ شديد فى الروح، وقسوة القلب، وذلك من أعظم الأخلاق الذميمة .

٤) أن الكمال لا يتحقق إلا بالإحسان إلى الأبناء، لأنه داخل فى الشفقة على خلق الله، ومعلوم أن الكمال مبنى على تحصيل أمرين : التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله(٦).

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٦ ص ١٠٠.
(٢) انظر ابن القيم، تحفة الودود بأحكام المولود ص ١٩٥ وما بعدها .
(٣) صحيح مسلم، كتاب الهبات، الحديث رقم ١٦٢٣.
(٤) انظر د/ بنت الشاطئ، تراجم سيدات بيت النبوة ص ٤٤٨ وما بعدها .
(٥) انظر وليم مكدوجل، الأخلاق والسلوك فى الحياة ص ٢٠٦.
(٦) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ١٥٧.

صلة الـرحم :

تعد صلة الرحم من الفضائل الأسرية التى ينبغى التمسك بها لقوله صلى الله عليه وسلم : " من سره أن يبسط له فى رزقه، وينسأ له فى أثره فليصل رحمه "[1]، وقوله : " الرحم معلقة بالعرش تقول: من وصلنى وصله الله، ومن قطعنى قطعه الله "[2]، وقوله : " لا يدخل الجنة قاطع رحم " [3].

وقد بين الرازى السبب العقلى فى تأكيد رعاية حقوق ذوى الأرحام فقال : " إن القرابة مظنة الاتحاد والألفة والرعاية والفطرة، فلو لم يحصل شىء من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ فى الإيلام والإيحاش والضرورة، وكلما كان أقوى كان دفعه أوجب، فلهذا وجبت رعاية حقوق الأقارب"[4] .

نماذج من الفضائل الاجتماعية :

هناك أيضا العديد من الفضائل الاجتماعية التى تعرض لها الرازى بالشرح والتحليل منها :

التحية وإفشاء السلام :

التحية وإفشاء السلام من الفضائل التى دل عليها القرآن والأحاديث النبوية والمعقول.

أما القرآن فقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾ [سورة النساء، الآية ٨٦] .

وأما الأخبار فقوله صلى الله عليه وسلم : " لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا . أولا أدلكم على شىء إذا فعلتموه تحاببتم ؟ أفشوا السلام بينكم "[5]، وقوله : "أفشوا السلام وأطعموا الطعام وكونوا إخوانا كما أمركم الله عز وجل "[6]، وقوله : " أفشوا السلام، وأطعموا الطعام، وصلوا الأرحام، وصلوا والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام " [7].

أما ما يدل على فضل السلام من الناحية العقلية فوجوه :

الأول : أن تحية النصارى وضع اليد على الفم، وتحية اليهود الإشارة بالأصابع، وتحية المجوس الانحناء، وتحية العرب بعضهم لبعض أن يقولوا : حياك الله، وللملوك : أنعم صباحا، وتحية المسلمين

(١) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الأدب، الحديث رقم ٥٩٨٦، وصحيح مسلم، كتاب البر و الصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٥٧.
(٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٥٥.
(٣) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٥٦.
(٤) الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ١٥٢ .
(٥) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ٥٤.
(٦) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٦٤٥٠.
(٧) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢٣٦٧٤.

بعضهم لبعض أن يقولوا : السلام عليك ورحمة الله وبركاته، ولا شك أن هذه التحية أشرف التحيات وأكرمها .

والثانى : أن السلام مشعر بالسلامة من الآفات والبليات، ولا شك أن السعى فى تحصيل الصون عن الضرر أولى من السعى فى تحصيل النفع .

والثالث : أن الوعد بالنفع يقدر الإنسان على الوفاء به وقد لا يقدر، أما الوعد بترك الضرر فإنه يكون قادرا عليه لا محالة، والسلام يدل عليه . فثبت أن السلام أفضل أنواع التحية .

التراحم :

ويقصد به رعاية حقوق الخلق، ويدخل فيه مخاطبتهم بالقول الحسن، قال تعالى : ﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً ﴾ [سورة البقرة، الآية ٨٣]، والتلطف فى دعوتهم إلى الحق، قال تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ﴾ [سورة النحل، الآية ١٢٥]، ومقابلة الإساءة بالإحسان، قال تعالى: ﴿ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [سورة فصلت، الآية ٣٤]، وكف الأذى، قال صلى الله عليه وسلم : "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده "(١)، والتودد إلى سائر المسلمين وخاصة إلى الأقارب والأصدقاء والفقراء والمساكين، قال صلى الله عليه وسلم: " مثل المؤمنين فى توادهم وتعاطفهم وتراحمهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى سائر الجسد بالسهر والحمى "(٢)، وصلة الرحم، وعيادة المريض، وشهود الجنائز، وإفشاء السلام، وإطعام الطعام، والرفق بالضعفاء، قال صلى الله عليه وسلم : " من لا يرحم الناس لا يرحمه الله عز وجل "(٣)، والشفقة على الحيوان، قال صلى الله عليه وسلم : " بينما رجل يمشى بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئرا فنزل فيها فشرب، ثم خرج فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل : لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذى بلغنى، فنزل البئر، فملأ خفه ثم أمسكه بفيه حتى رقى فسقى الكلب، فشكر الله عز وجل له فغفر له " فقيل يا رسول الله : إن لنا فى البهائم لأجرا، فقال : فى كل ذات كبد رطبة أجر "(٤)، وقال الفضيل بن عياض رحمه الله : " إن العبد لو أحسن كل الإحسان وكان له دجاجة فأساء إليها لم يكن من المحسنين " (٥).

---

(١) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٦٨٣٥.
(٢) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٨٢٩٣.
(٣) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٩٠٧٠.
(٤) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٠٦٤٧.
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٣٤، والغزالى ؛ مكاشفة القلوب ص ٦٥ وما بعدها .

الأخوة والصداقة :

أصل الأخ في اللغة من التوخي وهو الطلب، فالأخ مقصد أخيه، والصديق مأخوذ من أن يصدق كل واحد من الصديقين صاحبه ما في قلبه ولا يخفي عنه شيئًا[1] .

وقد حث الإسلام على التمسك بهذه الفضيلة وأعلى من شأنها، قال تعالى : ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٠٣]، وقال : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٠]، وقال صلى الله عليه وسلم : " المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله "[2]، وقال: " لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه "[3] .

وللحكماء أيضا أقوال كثيرة في هذا الصدد منها :

- " الصداقة أذهب في مالك العقل، وأدخل في باب المروءة، وأبعد من نوازي الشهوة، وأنزه عن آثار الطبيعة، وأشبه بذوي الشيب والكهولة، وأرمى إلى حدود الرشاد، وآخذ بأهداب السداد، وأبعد عن عوارض الغريزة والحداثة "[4] .
- إذا أردت أن تؤاخي إنسانا فأغضبه قبل ذلك ثم عامله فإن أنصفك وإلا فاحذر.
- ما كتمته من عدوك فلا تظهر عليه صديقك [5].
- لا ترغب فيمن يزهد فيك فتحصل على الخيبة والخزي، ولا تزهد فيمن يرغب فيك فإنه باب من أبواب الظلم .
- العتاب للصديق كالسبك للسبيكة فإما تصفو وإما تطير[6] .

رعاية اليتيم :

حض الإسلام على رعاية اليتيم وتأديبه وتعليمه وتنمية أمواله، قال تعالى : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٢٠]

---

(١) انظر الرازي، التفسير الكبير جـ ٨ ص ١٤٣.
(٢) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٥٣٥٧.
(٣) فتح الباري، كتاب الإيمان، الحديث رقم ١٣، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ٤٥.
(٤) أبو حيان التوحيدي، الصداقة والصديق ص ١١٣ .
(٥) انظر الطوسي، أخلاق محتشمي ص ١٥٤.
(٦) انظر ابن حزم، الأخلاق والسير ص ١٤٣ وما بعدها .

[1]، وقال صلى الله عليه وسلم : " أنا وكافل اليتيم كهاتين فى الجنة " وأشار بالسبابة والوسطى وفرق بينهما قليلا[2] .

وفى الوقت نفسه حذر الإسلام من أكل أموال اليتامى ظلما، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ [سورة النساء، الآية ١٠]، وقال : ﴿ وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوباً كَبِيراً﴾ [سورة النساء، الآية ٢]. وأمر برد أموالهم إليهم إذا أونس منهم الرشد، فقال:﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [سورة النساء، الآية ٦]، وحث الغنى على التعفف وعدم أخذ الأجرة على رعاية أموال اليتيم، وأباح للفقير أخذ الأجرة بالمعروف على هذه الرعاية، فقال : ﴿ وَمَن كَانَ غَنِياً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [سورة النساء، الآية ١٥٢] . كما أمر بالنكاح من غير اليتامى إذا خيف الجور، قال تعالى : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ ﴾ [سورة النساء، الآية ٣] [3].

رعاية حقوق الجار :

من الفضائل التى حث عليها الإسلام أيضا رعاية حقوق الجار، قال تعالى:﴿ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [سورة النساء، الآية ٣٦]، وقال صلى الله عليه وسلم : " ما زال جبريل يوصينى بالجار حتى ظننت أنه سيورثه "[4]، وقال : " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن إلى جاره "[5]، وقال : "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، قيل : ومن يا رسول الله ؟ قال : الذى لا يأمن جاره بوائقه "[6] .

وجملة حقوق الجار : أن يبدأه بالسلام، ولا يطيل معه الكلام، ولا يكثر عليه السؤال، ويعوده فى المرض، ويعزيه فى المصيبة، ويهنئه فى الفرح، ويصفح عن زلاته، ولا يتطلع من السطح إلى عوراته، ولا يضيق طريقه إلى الدار، ولا يستطيل عليه فى البنيان، ولا يتبعه النظر فيما يحمله إلى داره، ويستر ما انكشف من عوراته، وينعشه من صرعته إذا نابته نائبة، ولا يغفل عن ملاحظة داره عند غيبته،

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٦ ص ٤٣ وما بعدها .
(٢) مسند الإمام أحمد،، الحديث رقم ٢٢٧١٨.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٩ ص ١٣٨ وما بعدها .
(٤) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٦٢٤، وابن أبى الدنيا، مكارم الأخلاق، الحديث رقم ٣٦٧٢.
(٥) سنن ابن ماجه، كتاب الأدب، الحديث رقم ٣٦٧٢.
(٦) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الأدب، الحديث رقم ٦٠١٦، وابن الجوزى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ٢٧٧.

ولا يسمع عليه كلاما، ويغض بصره عن حرمته، ولا يديم النظر إلى خادمته، ويتلطف بولده فى كلمته، ويرشده إلى ما يجهله عن أمر دينه ودنياه، بالإضافة إلى رعاية جملة الحقوق لعامة المسلمين[1] .

إخلاص النصيحة :

النصيحة كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للمنصوح له . قال صلى الله عليه وسلم : " الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم "[2] .

والنصيحة لله : وصفه بما هو له أهل والخضوع له ظاهرا وباطنا، والرغبة فى محابه بفعل طاعته، والرهبة من مساخطه بترك معصيته، والجهاد فى رد العاصين إليه .

والنصيحة لكتاب الله : تعلمه وتعليمه، وإقامة حروفه فى التلاوة وتحريرها فى الكتابة، وتفهم معانيها، وحفظ حدوده، والعمل بما فيه، وذب تحريف المبطلين عنه .

أما النصيحة لرسوله صلى الله عليه وسلم فمعناها : تعظيمه، ونصره حيا وميتا، وإحياء سنته بتعلمها وتعليمها، والاقتداء به فى أقواله وأفعاله، ومحبته ومحبة أتباعه .

وأما النصيحة لأئمة المسلمين فيقصد بها : إعانتهم على ما حملوا القيام به، وتنبيههم عند الغفلة، وسد خلتهم عند الهفوة، وجمع الكلمة عليهم، ورد القلوب النافرة إليهم، ودفعهم عن الظلم بالتى هى أحسن .

ومن جملة أئمة المسلمين أئمة الاجتهاد، وتقع النصيحة لهم ببث علومهم ونشر مناقبهم وتحسين الظن بهم .

وأما النصيحة لعامة المسلمين فتكون بالشفقة عليهم، والسعى فيما يعود نفعه عليهم، وتعليمهم ما ينفعهم، وكف وجوه الأذى عنهم، وحب الخير لهم [3].

وينبغى التلطف فى نصح هؤلاء، وإلا كانت النتائج غير محمودة، قال الشافعى رضى الله عنه: " من وعظ أخاه سرا فقد نصحه وزانه، ومن نصحه علانية فقد فضحه وشانه"[4].

العفو :

والعفو أيضا من الفضائل التى حث عليها الإسلام، قال تعالى : ﴿ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ﴾ [سورة الشورى، الآية ٤٠]، وقال : ﴿ وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ [سورة البقرة، الآية

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ٧٨، والغزالى، مكاشفة القلوب ص ٢٧٤.
(٢) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ٥٥ .
(٣) الرازى، مناقب الإمام الشافعى ص ٢٩٩، وابن حجر، فتح البارى جـ ١ ص ١٨٣ وما بعدها.
(٤) الرازى، مناقب الإمام الشافعى ص ٢٩٩.

٢٣٧]، وقال : ﴿ وَإِن تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [سورة التغابن، الآية ١٤]، وقال : ﴿ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلاَ تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [سورة النور، الآية ٢٢]، وقال فى وصف المتقين : ﴿ الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٣٤]، وقال صلى الله عليه وسلم : " ما زاد الله عبدا بعفو إلا عزا، وما تواضع أحد لله إلا رفعه "(١) .

الوفاء بالعهد :

والوفاء بالعهد أيضا من الفضائل التى ينبغى التمسك بها، لأنه أمر مستحسن فى العقول والشرائع، قال تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ العَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٣٤]، وقال : ﴿بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٧٦]، وقال فى وصف أولى الألباب : ﴿ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلاَ يَنقُضُونَ المِيثَاقَ ﴾ [سورة الرعد، الآية ٢٠]، وقال : ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴾ [سورة المؤمنون، الآية ٨]، وقال صلى الله عليه وسلم : " من كان بينه وبين قومه عهد فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضى أمدها أو ينبذ إليهم على سواء " (٢).

ويدخل فى الوفاء بالعهد أمور كثيرة منها : أن يكون الإنسان بارا فى أيمانه، وأن يأتى بجميع المأمورات، وأن ينتهى عن كل المنهيات، كما يدخل فى أداء الأمانات والوفاء بالعقود فى المعاملات كعقد البيع والشركة، وعقد اليمين والنذر، وعقد الصلح، وعقد النكاح ... إلخ (٣).

ويعود تعظيم أمر الوفاء بالعهد فى الشرائع إلى أنه مشتمل على جميع أنواع الطاعات، وتقرير ذلك : أن الطاعات محصورة فى أمرين : التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله، والوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا، لأنه سبب لمنفعة الخلق، فهو شفقة على خلق الله، ولما أمر الله به كان الوفاء به تعظيما لأمر الله، فثبت أنه مشتمل على جميع أنواع الطاعات(٤) .

وإذا كان للوفاء بالعهد كل هذا الفضل فإن الإخلال به يعد من الرذائل المرفوضة عقلا والمنهى عنها شرعا، قال صلى الله عليه وسلم : " لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له " (٥)،

---

(١) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٨٨.
(٢) سنن أبى داود، كتاب الجهاد، الحديث رقم ٢٧٥٩.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٣٣، و جـ ٢٠ ص ١٦٤.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ٨ ص ٩١ .
(٥) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٢٣٢٤.

وقال : " من قتل معاهدا فى غير كنهه حرم الله عليه الجنة "[1]، وقال : " إن الغادر ينصب له لواء يوم القيامة فيقال : هذه غدرة فلان بن فلان " [2].

نماذج من الفضائل المتعلقة بالدولة :

هناك أيضا العديد من الفضائل المتعلقة بالدولة تناولها الرازى بالشرح والتحليل منها :

رعاية حقوق الـرعية :

من الفضائل التى يجب على الحاكم التمسك بها رعاية حقوق الرعية لقوله صـلى الله عليـه وسلم : " ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذى على الناس راع ومسئول عن رعيته.. "[3] الحديث . وهذا يستلزم منه القيام بكثير من المهام، منها :٧

- أن يفتح أمام رعيته أبوابه التى لا ينال ما عنده من الخيرات إلا بها .
- ألا يعاجل بالثواب ولا بالعقاب، لأن ذلك أدوم لخوف الخائف ورجاء الراجى.
- أن يصبر على من خالفه من ذوى النصيحة [4].
- أن يستشير فى المهمـات الصـعبة مـن هـم أهـل للمشـورة، لقولـه تعـالى : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٥٩]، وقوله : ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة الشورى، الآية ٣٨] .
- أن يتفقد بنفسه أحوال الرعية .
- أن يكون سخيا فى تعامله مع الرعية، لأن البخل والملك لا يجتمعان[5] .
- أن يقيم العدل بين الرعية لقوله تعالى : ﴿ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ [سورة المائـدة، الآية ٨]، وقوله : ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى ﴾ [سورة الأنعام، الآيـة ١٥٢]، وقوله صلى الله عليه وسلم : " إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلسـا إمـام عادل، وأبغض الناس إلى الله وأبعدهم منه مجلسا إمام جائر "[6]. ولكى يقيم هذا العدل ينبغى ألا يحكم وهو غضبان لقوله صلى الله عليه وسلم : " لا يحكم الحـاكم بـين اثـنين وهـو

---

(١) سنن أبى داود، كتاب الجهاد، الحديث رقم ٢٧٦٠.
(٢) سنن أبى داود، كتاب الجهاد، الحديث رقم ٢٧٥٦.
(٣) سنن الترمذى، كتاب الجهاد، الحديث رقم ١٧٠٥.
(٤) انظر ابن المقفع، الأدب الكبير ص ٧٠ وما بعدها .
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ١٠٥ .
(٦) سنن الترمذى، كتاب الأحكام، الحديث رقم ١٣٢٩.

غضبان"[1]، وأن يسمع حجة الخصمين، لقوله صلى الله عليه وسلم : " إذا تقاضى إليك رجلان فلا تقض للأول حتى تسمع كلام الآخر فسوف تدرى كيف تقضى " [2]، وأن يطالب المدعى بالبينة، والمدعى عليه باليمين، لقوله صلى الله عليه وسلم : " البينة على المدعى، واليمين على المدعى عليه "[3] .

- أن يحسن اختيار وزرائه [4].
- أن يراقب عماله على الدوام .
- ألا يقبل الهدايا من عماله وأصحاب المصلحة لديه، ولهذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حينما بعثه إلى اليمن : " لا تصيبن شيئا بغير إذني فإنه غلول ﴿ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٦١] [5] .

طاعة أولى الأمر :

ومن الفضائل التي ينبغي الالتزام بها أيضا طاعة الرعية لأولى الأمر، لقوله تعالى : ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ [سورة النساء، الآية ٥٩]، وقوله صلى الله عليه وسلم :"اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم حبشى "[6] وقوله " من خرج من الجماعة واستذل الإمارة لقى الله عز وجل ولا وجه له عنده " [7]، وقوله : " من فارق الجماعة شبرا خلع ربقة الإسلام من عنقه"[8]

غير أن طاعة أولى الأمر ليست مطلقة لقوله صلى الله عليه وسلم : " السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة " [9].

مراعاة قواعد الإسلام فى العلاقات الخارجية :

كذلك ينبغي مراعاة قواعد الإسلام في العلاقات الخارجية، ومن أبرز هذه القواعد :

- الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وترك الإكراه، قال تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل، الآية

---

(١) سنن الترمذى، كتاب الأحكام، الحديث رقم١٣٣٤.
(٢) سنن الترمذى، كتاب الأحكام، الحديث رقم ١٣٣١.
(٣) سنن الترمذى، كتاب الأحكام، الحديث رقم ١٣٤١.
(٤) انظر الرازى، التفسيرالكبير جـ ٢٢ ص ٤٣، والعامرى، السعادة والإسعاد ص ٣٩٤ وما بعدها .
(٥) سنن الترمذى، كتاب الأحكام، الحديث رقم ١٣٣٥.
(٦) سنن ابن ماجه، كتاب الجهاد، الحديث رقم ٢٨٦٠.
(٧) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢٣٣٤٤.
(٨) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢١٤٥٣.
(٩) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الإحكام، الحديث رقم ٧١٤٤.

١٢٥]، وقال : ﴿ وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٤٦]، وقوله : ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٥٦].

▪ عدم إثارة الكراهية، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [سورة الأنعام، الآية ١٠٨] .

▪ ترك الاستبداد والإفساد، قال تعالى : ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُواً فِي الأَرْضِ وَلاَ فَسَاداً﴾ [سورة القصص، الآية ٨٣] .

▪ ترك المساس بأمن المحايدين، قال تعالى : ﴿ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً ﴾ [سورة النساء، الآية ٩].

▪ حسن الجوار، قال تعالى : ﴿) لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [سورة الممتحنة، الآية ٨] .

▪ ترك المبادرة بالشر، قال تعالى : ﴿ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ المَسْجِدِ الحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ العِقَابِ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٢] .

▪ ترك القتال فى الأشهر الحرم والأماكن المحرمة، قال تعالى : ﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ فَلاَ تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٣٦]، وقال : ﴿ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ المَسْجِدِ الحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٩١] .

▪ الاهتمام بالسلام والترفع عن الاستسلام، قال تعالى : ﴿ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٦١]، وقال : ﴿ فَلاَ تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ ﴾ [سورة محمد، الآية ٣٥] .

▪ مواجهة الخيانة بحزم، قال تعالى : ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٥٨] .

▪ الوفاء بالعقود والمعاهدات المبرمة، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [سورة المائدة، الآية ١]، وقال : ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ۞وَلاَ تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثاً تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [سورة النحل، الآيتان ٩١ - ٩٢] [١] .

نماذج من الفضائل الدينية :

وكما تناول الرازى العديد من الفضائل الفردية والأسرية والاجتماعية و الفضائل المتعلقة بالدولة بالشرح والتحليل تناول أيضا العديد من الفضائل الدينية على نحو يستحق الوقوف عنده والإفادة منه، وفيما يأتى عرض لأبرز هذه الفضائل :

معرفة الرب وخدمته :

تأتى معرفة الرب وخدمته على رأس الفضائل لأنه لا يحصل لأحد فضيلة ولا منقبة إلا إذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا، وتقرير ذلك : أن الإنسان له قوتان هما : القوة النظرية، والقوة العملية . أما كمال القوة النظرية فليس إلا بأن يعرف الحق، وأما كمال القوة العملية فليس إلا بأن يعمل الخير، وأعظم المعارف معرفة أشرف الموجودات وهو الله سبحانه وتعالى، وكمال معرفته إنما يحصل بكونه قادرا على الحشر والنشر، فلا جرم كان أفضل المعارف هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وأفضل الخيرات فى الأعمال أمران : المواظبة على الأعمال المشعرة بتعظيم المعبود، والسعى فى إيصال النفع إلى الخلق، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٦٩]، وقال : ﴿ أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ۞ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ۞ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [سورة يونس، الآيات ٦٢ - ٦٤] [٢] .

ويزيد الرازى الأمر وضوحا فيقول : " لا كمال للعبد أعلى وأشرف من كونه مستغرق القلب بمعرفة الله، مستغرق اللسان بذكر الله، مستغرق الجوارح والأعضاء بعبودية الله، فإذا ظهر عليه

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٨ ص ٩١ وما بعدها، و جـ ١٩ ص ٣٣ وما بعدها، و د . محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق فى القرآن ص ٧٥٣ وما بعدها، ودراسات إسلامية فى العلاقات الاجتماعية والدولية ص ١٤١ وما بعدها، و د . على عبد الواحد وافى، حقوق الإنسان فى الإسلام ص ٢١ و ما بعدها، و د . عبدالله جمال الدين، نظام الدولة فى الإسلام ص ١٧٧ وما بعدها، والعقاد، الفلسفة القرآنية ص ٧٦ وما بعدها .

(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٢ ص ٤٥.

أمر من هذا الباب صارت الألسنة جارية بمدحه، والقلوب مجبولة على حبه، وكلما كانت هذه الصفات الشريفة أكثر كانت هذه المحبة أقوى، وأيضا فنور معرفة الله مخدوم بالذات، ففى أى قلب حضر ذلك الإنسان وصار مخدوما بالطبع، ألا ترى أن البهائم والسباع قد تكون أقوى من الإنسان، ثم إنها إذا شاهدت الإنسان هابته وفرت منه، وما ذاك إلا لمهابة النفس الناطقة "[1] .

الجهاد فى سبيل الله :

والجهاد أيضا من أعظم الفضائل لقوله تعالى : ﴿ لاَ يَسْتَوِي القَاعِدُونَ مِنَ المُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّه بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ المُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى القَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ المُجَاهِدِينَ عَلَى القَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً ۞ دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً ﴾ [سورة النساء، الآيتان ٩٥ - ٩٦]، وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُوْلَئِكَ هُمُ المُؤْمِنُونَ حَقّاً لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ۞وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُوْلَئِكَ مِنكُمْ وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الأنفال ٧٤ - ٧٥]، وقال : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢١٦].

والجهاد وإن كان شاقا لما فيه من تعريض النفس للخطر والمال للإنفاق إلا إنه ينبغى الإقدام عليه لعدد من الأمور :

١) أن الحذر لا يدفع القدر، وأن أحدا لا يموت قبل الأجل، وإذا جاء الأجل لا يندفع الموت بشىء، فلا فائدة فى الجبن والخوف، قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَاباً مُّؤَجَّلاً﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٤٥] [2].

٢) أن ترك الجهاد وإن كان يفيد فى الحال صون النفس عن خطر القتل، والمال عن الإنفاق إلا إن فيه أنواعا من المضار، منها : أن العدو إذا علم ميل المؤمنين إلى الدعة والسكون قصد بلادهم وحاول قتلهم، فإما أن يأخذهم ويستبيح دمائهم وأموالهم وأعراضهم وإما أن يحتاجوا إلى قتالهم من غير إعداد آلة وسلاح، وهذا يكون كترك مداواة المرض فى أول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء، ثم فى آخر الأمر يصير المرء مضطرا إلى تحمل أضعاف تلك النفرة والمشقة، فالحاصل أن القتال سبب لحصول الأمن، وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت .

---

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٧ ص ١٠٣ .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٩ ص ١٩ وما بعدها .

٣) أن الإقدام على الجهاد بالنفس والمال قد يكون سببا فى ميل العدو إلى الدين، فإذا أسلم على أيدى المجاهدين صاروا بسبب ذلك مستحقين للأجر العظيم عند الله .

٤) أن الجهاد يستلزم الإعراض عن لذات الدنيا طلبا لمرضاة الله، ومعلوم أن من كان هذا حاله فارق الدنيا على حب الله وبغض الدنيا، وذلك من أعظم السعادات .

٥) أن الجهاد سبب للفوز فى الدنيا بالأمن والغنيمة والسرور العظيم بالاستيلاء على الأعداء، وسبب للفوز فى الآخرة بمغفرة الله ورحمته وفضله ورضوانه(١)، قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [سورة التوبة، الآية ١١١] وقال صلى الله عليه وسلم : " تكفل الله لمن جاهد فى سبيله لا يخرجه من بيته إلا الجهاد فى سبيله وتصديق كلماته أن يدخله الجنة أو يرده إلى مسكنه الذى خرج منه مع ما نال من أجر أو غنيمة "(٢)، وقال : "المجاهد فى سبيل الله مضمون على الله، إما أن يكفته إلى مغفرته ورحمته، وإما أن يرجعه بأجر وغنيمة، ومثل المجاهد فى سبيل الله كمثل الصائم القائم الذى لا يفتر حتى يرجع "(٣) .

الإنفاق فى سبيل الله :

يعد الإنفاق فى سبيل الله أيضا من أعظم الفضائل التى ينبغى التمسك بها لقوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا مِن مَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴾ [سورة المنافقون، الآية ١٠]، وقوله فى وصف المتقين : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٣]، وقوله : ﴿ الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٣٤].

والأحاديث النبوية دالة أيضا على فضل الإنفاق فى سبيل الله، قال صلى الله عليه وسلم : " ما نقصت صدقة من مال "(٤)، وقال : " إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له "(٥) .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٦ ص ٢٤ وما بعدها
(٢) موطأ الإمام مالك، كتاب الجهاد، الحديث رقم ٢ .
(٣) سنن ابن ماجه، كتاب الجهاد، الحديث رقم ٢٧٥٤.
(٤) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٧٢٠٥.
(٥) صحيح مسلم، كتاب الوصية، والحديث رقم ١٦٣١.

وقد بين الـــرازى فى تفسيـــره الكبيـــر فضل الإنفاق فى سبيل الله من وجوه أهمها:

١) أن الإنفاق فى سبيل الله علاج صالح لإزالة حب الدنيا عن القلب، بدليل قوله تعـــالى : ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [سورة التوبة، الآية ١٠٣] .

٢) أن ازدياد المال يوجب ازدياد القدرة، وهو يوجب ازدياد اللذة، وهو يحمل الإنســـان على طلب المزيد من المال، فصارت المسألة مسألة الدور الذى يصّعب قطعه بغير الإنفاق فى سبيل الله طلبا لمرضاته، وصرفا للنفس عن ذلك الطريق الظلمانى الذى لا آخر له .

٣) أن كثرة المال سبب لحصول الطغيان والقسوة فى القلب، قـــال تعـــالى : ﴿ كَـــلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى ۞ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى ﴾ [سورة العلق، الآية ٦]، ولا شك أن الإنفاق فى سبيل الله يقلل الطغيان ويرد القلب إلى طلب رضوان الرحمن .

٤) أن كمال النفس فى قوتها العملية لا يتم إلا بالإحسان إلى الخلق، وبالســـعى فى دفـــع الآفات عنهم، ومعلوم أن الإنفاق فى سبيل الله من الوسائل المعينة على بلوغ هذا الهدف .

٥) أن الإنفاق فى سبيل الله يدفع عن صاحبه شر الحاسدين ويجلب إليـــه محبـــة الفقـــراء والمعوزين، ويدفعهم إلى إمداده بالدعاء والهمة، ولا شك أن للقلوب آثارا وللأرواح حرارة فصـــارت تلك الدعوات سببا لبقاء ذلك المنفق فى الخير والخصب .

٦) أن الإنفاق فى سبيل الله ينقل صاحبه من مقام الاستغناء بالشىء إلى مقام أعلى هو مقام الاستغناء عن الشىء .

٧) أن المال سريع الزوال، ولا يمكن إبقاؤه بقاء لا يمكن زواله إلا بالإنفاق فى سبيل الله .

٨) أن بذل المال تشبه بالأنبياء والصالحين، وإمساكه تشبه بالبخلاء المذمومين، فكان البذل أولى .

٩) أن إفاضة الخير والرحمة من صفات الحق سبحانه وتعالى، والسعى فى تحصـــيل هـــذه الصفة بقدر القدر تخلق بأخلاق الله، وذلك منتهى الكمالات الإنسانية .

١٠) أن شكر المنعم واجب، ولما كان شكر النعمة عبارة عن صرفها إلى طلب مرضاة المنعم كان الإنفاق فى سبيل الله واجبًا[١].

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٦ ص ٨٠ وما بعدها .

والإنفاق فى سبيل الله فى حال الصحة أفضل منه عند القرب من الموت لقوله تعالى : ﴿ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٧٧] أى وهو صحيح شحيح يأمل الغنى ويخشى الفقر [1].

كما أن الإنفاق فى الخفاء أفضل منه فى الظهور إذا خيف الرياء لقوله تعالى : ﴿ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٧١] .

أما إذا أراد المنفق إظهار الإنفاق ليقتدى به غيره فلا شك أن الإظهار هنا أفضل من الإخفاء، لأن هذا المنفق بعد أن كملت ذاته قد سعى فى تكميل غيره ليكون تاما وفوق التام . قال تعالى : ﴿ إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٧١] وقال : ﴿ وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٨١] [2].

الاشتغال بذكر الله :

ينبغى على المسلم المواظبة على ذكر الله في جميع الأحوال لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٤١]، وقوله : ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٥٢]، وقوله في وصف أولى الألباب : ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٩١]، وقوله صلى الله عليه وسلم: " ما جلس قوم مجلسا يذكرون الله فيه إلا حفتهم الملائكة وتغشتهم الرحمة وتنزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن عنده "[3]، وقوله : " يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدى بى، وأنا معه حين يذكرنى، إن ذكرنى في نفسه ذكرته في نفسى، وإن ذكرنى في ملأ ذكرته في ملأ هم خير منهم، وإن تقرب منى شبرا تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلى ذراعا تقربت إليه باعا، وإن أتانى ماشيا أتيته هرولة"[4].

والذكر على ثلاثة أقسام : ذكر باللسان، وذكر بالقلب، وذكر بالجوارح . أما الذكر باللسان فبالألفاظ الدالة على التحميد والتسبيح،وأما الذكر بالقلب فعلى ثلاثة أنواع : أحدها : أن يتفكر فى دلائل الذات والصفات، وثانيها : أن يتفكر فى دلائل التكاليف من الأمر والنهى والوعد والوعيد ويجتهد حتى يقف على حكمها وأسرارها، وحينئذ يسهل عليه فعل الطاعات وترك المحظورات، وثالثها : أن يتفكر فى أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من تلك الذرات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم الغيب، فإذا نظر العبد بعين عقله إليها وقع شعاع بصره الروحانى منها على عالم الجلال،

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٥ ص ٣٥.
(٢) انظر ارازى، التفسير الكبير جـ ٧ ص ٦٥ .
(٣) سنن ابن ماجه، كتاب الأدب، الحديث رقم ٣٧٩١.
(٤) صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، الحديث رقم ٢٦٧٥.

وهذا مقام لا غاية له، وبحر لا ساحل له . وأما ذكر الله تعالى بالجوارح فهو أن تصير الجوارح مستغرقة فى الطاعات وخالية عن المنهيات [1].

وينبغى أن يكون الذكر اللسانى متوسطا بين الجهر والمخافتة لقوله تعالى : ﴿ وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ وَلاَ تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٢٠٥]، وقوله : ﴿ ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا ﴾ [سورة الإسـراء، الآية ١١٠] .

والذكر بصفة عامة له خواص أربع : أحدها : الدوام، قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٩١]، والثانى : كونه كبيرا، قال تعالى : ﴿ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٤٥]، والثالث : الذكر بالذكر، قـال تعـالى : ﴿ فَـاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٥٢]، والرابع : كثرته، قال تعالى: ﴿ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٣٥] [2].

والذكر إنما يعظم شرفه إذا كان خاليا عن السؤال، و إذا تجرد صاحبه عن شـواغل الـدنيا وهمومها وآمن بأن الله تعالى سيكفيه برحمته مهمات الدنيا والآخرة، قال تعالى : ﴿ أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾ [سورة الرعد، الآية ٢٨]، وقال صلى الله عليه وسلم : " يقول الرب عز وجل : من شغله القرآن وذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين "[3] .

الإكثار من الدعاء :

الدعاء – كما يقول الجمهور الأعظم من العقلاء – أعظم مقامات العبادة، ويدل عليه قولـه تعالى : ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ [سورة البقرة، الآيـة ١٨٦]، وقوله : ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [سورة غافر، الآية ٦٠]، وقوله صلى الله عليه وسلم : " إن الدعاء هو العبادة " [4].

ومما يدل أيضا على تعظيم أمر الدعاء أن الله – تعالى – يغضب إذا لم يسأل، قال تعـالى : ﴿فَلَوْلاَ إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَـانُوا يَعْمَلُـونَ ﴾ [سورة الأنعام، الآية ٤٣] .

(١) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٤٨.
(٢) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٥٨ وما بعدها .
(٣) سنن الترمذى، كتاب فضائل القرآن، الحديث رقم ٢٩٢٦.
(٤) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٨٢٩٩ .

وينبغى ألا ييئس المسلم من الدعاء إذا تأخرت الإجابة، لقوله صلى الله عليه وسلم : " ما من مسلم ينصب وجهه لله عز وجل فى مسألة إلا أعطاها إياه إما أن يعجلها له وإما أن يدخرها له " [1].

التوبة :

التوبة من الأمور المطلوبة لأنها من متممات الاستغفار، قال تعالى : ﴿ وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ﴾ [سورة هود، الآية ٣]، وهى لا تتحقق إلا بأمور :

١) ترك الذنب، لأن الإنسان إذا لم يترك الذنب كان فاعلا له فلا يكون تائبا .

٢) الندم، لأنه لو لم يندم لكان راضيا بكونه فاعلا، والراضى بالشىء قد يفعله، والفاعل للشىء لا يكون تائبا.

٣) العزم على عدم العودة إلى مثله، لأن فعله معصية، والعزم على المعصية معصية [2]، قال صلى الله عليه وسلم : " التوبة من الذنب أن يتوب منه ثم لا يعود فيه" [3].

٤) أداء كل فريضة ضيعها فيما بينه وبين الله تعالى .

٥) أداء المظالم إلى المخلوقين فى أموالهم وأعراضهم .

٦) إذابة كل لحم ودم نبت من حرام .

٧) إذاقة البدن ألم الطاعات كما ذاق حلاوة المعاصى [4].

٨) التزام الحياء من الله تعالى فى كل ذلك، والخوف منه لا من غيره [5].

٩) الإشفاق من عدم قبول التوبة، لأنه مأمور بالتوبة، ولا سبيل له إلى القطع بأنه أتى بالتوبة كما لزمه، فيكون خائفا دائما، قال تعالى : ﴿ يَحْذَرُ الآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ ﴾ [سورة الزمر، الآية ٩] [6] .

وينبغى الاشتغال بالتوبة فى كل حين لقوله صلى الله عليه وسلم : " يا أيها الناس توبوا إلى ربكم فإنى أتوب إلى الله عز وجل فى كل يوم مائة مرة " [7]، وقوله : " إنه ليغان على قلبى وإنى لأستغفر الله كل يوم مائة مرة " [8].

---

(١) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٩٧٤٧.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٢٠، وابن القيم، كتاب التوبة ص ٩ وما بعدها .
(٣) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٤٢٦٤.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٢٤.
(٥) انظر القرطبى، التذكرة فى أحوال الموتى و أمور الآخرة ص ٥٣.
(٦) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٢٠.
(٧) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٨٢٠٨.
(٨) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٨٢٠٧.

ومن دواعي الاشتغال بالتوبة على الدوام أن الموت قد يأتي بغتة، ولهذا أوصى لقمان ابنه فقال : " يا بنى لا تؤخر التوبة فإن الموت يأتي بغتة "[١] .

ومعلوم أن العبد إذا أقبل على التوبة عند الموت فإن توبته غير مقبولة لقوله تعالى : ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ﴾ [سورة النساء، الآية ١٨]، وقوله صلى الله عليه وسلم : " إن الله ليقبل توبة العبد ما لم يغرغر "[٢] .

أما قبل الغرغرة فينبغى على المسلم ألا يقطع الأمل فى قبول توبته، لقوله تعالى : وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [سورة الشورى، الآية ٢٥]، وقوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى ﴾ [سورة طه، الآية ٨٢]، وقوله صلى الله عليه وسلم : " والله لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم يجد ضالته بالفلاة "[٣]، وقوله : "التائب من الذنب كمن لا ذنب له "[٤]، وقوله : " كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون"[٥].

غير أن قبول التوبة قبل الغرغرة مشروط بعدم الشرك بالله، لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴾ [سورة النساء، الآية ٤٨]، ولحديث أبى ذر حيث قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إن الله عز وجل يقبل توبة عبده ما لم يقع الحجاب " قالوا يا رسول الله : وما الحجاب ؟ قال : " أن تموت النفس وهى مشركة "[٦] .

وقبول التوبة يكون بوجهين : أحدهما : غفران ذنوب العبد، والثانى : منحه الثواب العظيم[٧].

وهذا القبول له علامات تدل عليه :

- منها : أن يكون العبد بعد التوبة خيرا مما قبلها .
- ومنها : أنه لا يزال خائفا حتى يسمع قول الرسل لقبض روحه : ﴿ أَلاَّ تَخَافُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [سورة فصلت، الآية ٣٠] .

---

(١) ابن أبى الدنيا، كتاب التوبة ص ٥٣ .
(٢) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤٢٥٣، وابن أبى الدنيا، كتاب التوبة، الحديث رقم ١٥٠، وابن الديبع، تمييز الطيب من الخبيث، الحديث رقم ٣٢٥.
(٣) صحيح مسلم، كتاب التوبة، الحديث رقم ٢٦٧٥.
(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤٢٥٠، وابن أبى الدنيا، كتاب التوبة، الحديث رقم ١٨٣.
(٥) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤٢٥١، ومسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٢٩٨٣.
(٦) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢١٤١٤ .
(٧) انظر الرازى، التفسير الكبيرجـ ٣ ص ٢١.

- ومنها : انخلاع قلبه وتقطعه ندما وخوفا على قدر الجناية، وهذا تأويل ابن عيينة لقوله تعالى : ﴿ لاَ يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلاَّ أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ ﴾ [سورة التوبة، الآية ١١٠] حيث قال : تقطعها بالتوبة[١] .

الشكر :

الشكر هو " الاعتراف بنعمة المنعم مع تعظيمه وتوطين النفس على هذه الطريقة"[٢].

وهو من الأمور التي ينبغي الاشتغال بها في كل حين، لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٧٢]، وقوله : ﴿فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ١٧]، وقوله: ﴿ وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٤٤]، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم : " الإيمان نصفان : نصف صبر، ونصف وشكر "[٣] وقوله : "عجبت لأمر المؤمن، إن أمر المؤمن كله له خير، ليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر وكان خيرا، وإن أصابته ضراء صبر وكان خيرا " [٤].

وأفضل الشكر هو شكر الله على كل حال، يدل على ذلك أن موسى – عليه الصلاة والسلام – سأل ربه " رب ما أفضل الشكر ؟ فقال : أن تشكرني على كل حال "[٥] .

صحيح أن شكر الله – تعالى – على سبيل الكمال والتمام غير ممكن لكثرة نعم الله – تعالى – على عباده وعدم قدرتهم على الإحاطة بها بدليل قوله تعالى : ﴿ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾ [سورة النحل، الآية ١٨] ولأن نعمة الله بعد الشكر تكون خالية دائما عن الشكر حيث إنه يحتاج إلى توفيق الله، وهو نعمة تحتاج إلى شكر آخر، وهو بتوفيق آخر .. فيلزم الشكر على كل شكر إلى ما لا نهاية – إلا إنه ينبغي الاشتغال بالشكر بقدر الطاقة البشرية[٦] . يدل على ذلك ما نقل عن داود – عليه الصلاة والسلام – أنه قال : " يا رب كيف أشكرك وشكرى لك لا يتم إلا بإنعامك على، وهو أن توفقني إلى ذلك الشكر ؟ فقال : يا داود لما علمت عجزك عن شكرى فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك "[٧]، ويدل عليه أيضا ما نقل عن موسى – عليه الصلاة والسلام – أنه قال : " يا رب كيف لى

---

(١) انظر ابن القيم، كتاب التوبة ص ١٣ وما بعدها .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٦٥ .
(٣) الزبيدى، إتحاف السادة المتقين ٩ : ٣ .
(٤) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٨٨٤١.
(٥) ابن أبى الدنيا، كتاب الشكر ص ٧١.
(٦) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ١٢،و جـ ٢٥ ص ٢١٦،والغزالى، منهاج العارفين ص٨٥ .
(٧) الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ١٨٢.

أن أشكرك وأصغر نعمة وضعتها عندى من نعمك لا يجازى بها عملى كله ؟ قال : فأتاه الوحى : أن يا موسى الآن شكرتنى "(١) .

وشكر الله تعالى يستلزم شكر من جرت نعم الله – عز وجل – على أيديهم، قال تعـالى : ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ ﴾ [سورة لقمان، الآية ١٤]، وقال صلى الله عليه وسلم : " من لم يشـكر الناس لم يشكر الله "(٢) .

و إذا قام الإنسان بشكر ربه كما ينبغى بحسب الطاقة البشرية زاده الله – تعالى – من نعمه، قال تعالى : ﴿) وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ [سورة إبراهيم، الآية ٧] .

وقد بين الرازى المقصود بهذه الزيادة فقال : " الزيادة فى النعم قسـمان : منـها : الـنعم الروحانية، ومنها النعم الجسمانية، أما النعم الروحانية فهى أن الشاكر يكون أبدا فى مطالعة أقسام نعم الله – تعالى – وأنواع فضله وكرمه، ومن كثر إحسانه إلى الرجل أحبه الرجل لا محالة، فشغل الـنفس بمطالعة أنواع فضل الله وإحسانه يوجب تأكد محبة العبد لله تعالى .. ولا شـك أن منبـع السـعادات وعنوان كل الخيرات محبة الله – تعالى – ومعرفته، فثبت أن الاشتغال بالشكر يوجب المزيد من الـنعم الروحانية، وأما مزيد النعم الجسمانية فلأن الاستقراء دل على أن من كان اشتغاله بشكر نعم الله أكثر كان وصول نعم الله إليه أكثر، وبالجملة فالشكر إنما حسن موقعه لأنه اشتغال بمعرفة المعبود، وكل مقام حرك العبد من عالم الغرور إلى عالم القدس فهو المقام الشريف العالى الذى يوجب السعادة فى الـدين والدنيا "(٣).

التوكل :

والتوكل على الله – أيضا – من الفضائل التى ينبغى التمسك بها لأن الإنسان عـاجز عـن تحصيل مهماته إلا بعون الله، ولأن الصفات التى ينبغى توفرها فى الموكول إليه وهى كمال العلم والقدرة والرحمة والنزاهة عن طلب النصيب ليست حاصلة إلا لله (٤)، قال تعالى:﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لاَ يَمُوتُ ﴾ [سورة الفرقان، الآية ٥٨]، وقال : ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴾ [سورة الطلاق، الآية ٣]، وقال : ﴿ وكفى بالله وكيلا ﴾ [سورة النساء، الآية ٨١]، وقال : ﴿ أَلاَّ تَتَّخِذُوا مِن دُونِي

(١) ابن أبى الدنيا، كتاب الشكر ص ١٧.
(٢) سنن الترمذى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ١٩٥٥.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٩ ص ٦٨.
(٤) انظر الرازى، لوامع البينات ص ٢٩٣ وما بعدها .

وَكِيلاً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢]، وقال صلى الله عليه وسلم : " لو أنكم توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصا وتروح بطانا "(١) .

والتوكل لا يعنى أن يهمل الإنسان نفسه، بل التوكل هو أن يراعى الإنسان الأسباب الظاهرة، ولكن لا يعول بقلبه عليها، بل يعول على عصمة الحق (٢).

ومما يعين على التوكل العلم بأنه لا حكم إلا لله، وأن جميع الممكنات مستندة إلى قضائه وقدره ومشيئته، قال تعالى : ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ [سورة يوسف، الآية ٦٧] (٣).

ومما يفيد فى ذلك أيضا التأمل فى حال الدواب التى لا تدخر شيئا لغد، ويأتيها كل يوم رزق رغد، قال تعالى : ﴿ وَكَأَيِّن مِّن دَابَّةٍ لاَّ تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٦٠](٤) .

*** *** *** *** ***

وبعد أن تم تحديد معنى الفضيلة وصفاها وشروطها وأقسامها، والتعريف بكيفية اكتساها، وعرض نماذج متنوعة منها – من خلال مصنفات الرازى – يحسن الوقوف على بعض الرذائل التى تناولها الرازى بالشرح والتحليل حتى يمكن توقيها إن لم تكن حاصلة وعلاجها إن كانت حاصلة.

---

(١) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٦٤.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٩ ص ٥٥، وابن الجوزى، تلبيس إبليس ص ٢٧٨.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٨ ص ١٤٠.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ٧٦.

الفصل الرابع

ثلة من الـرذائل وبيان كيفية تجنبها

لا يكفى لكى يكون الإنسان فاضلا أن يتحلى بالفضائل فقط، ولكن لابد له- أيضًا - مـــن تجنب الرذائل، لأن الفضائل بمثابة الإضافات، والرذائل بمثابة السلوب، ومعلوم أنهما لا يجتمعان.

وإذا كان تجنب الرذائل أمرا ضروريا لتحقيق الكمال الإنسانى فإنه لابد من معرفة الرذائـــل وكيفية تكونها، لأن ذلك يساعد إلى حد كبير على تجنبها إن لم تكن حاصلة، وتحديد الطريقة المثلـــى لعلاجها إن كانت حاصلة .

من أجل هذا تناول الرازى العديد من الرذائل المتعلقة بالفرد، و الرذائل المتعلقة بالأســـرة، و الرذائل المتعلقة بالمجتمع، و الرذائل المتعلقة بالدولة، و الرذائل التى حدها الشارع بحدود رادعة - بالشرح والتحليل، واهتم إلى حد كبير ببيان كيفية تكونها، والطريقة المناسبة- من وجهة نظره - لعلاجها .

وفيما يأتى عـرض لأبـرز ما جاء به الـرازى فى هذا الصدد :

أولا : ثلة من الـرذائل الفـردية :

إن الرذائل التى يمكن وصفها بأنها فردية كثيرة إلى حد يتعذر معه الحصر، ومتشعبة ومتداخلة فى كثير من الأحيان مع أنواع الرذائل الأخرى إلى حد يصعب معه الفصل بينها إلا من الناحية النظرية بهدف التيسير فى البحث والدرس .

وبناء على هذا فإنه سيتم الاكتفاء بأبرز هذه الرذائل من خلال مصنفات الرازى .

الحقد والحسد :

الحقد هو الغضب الثابت المقرون بالرغبة فى الانتقام الذى يكون إمضاؤه لا فى غاية السهولة ولا فى غاية العسر[1] .

أما أنه يجب أن يكون الغضب ثابتا فلأنه لو كان سريع الزوال لم تتقرر صـــورة المـــؤذى فى الخيال، و لم تنجذب النفس إلى طلب الانتقام .

وأما أنه يجب ألا يكون الانتقام فى غاية السهولة فلوجهين :

أحدهما : أن الانتقام إذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام، واشتغال النفس بـــالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال باستحفاظ صورة المؤذى فى الخيال والذكر، لأن الاشتغال بجهة يمنعها مـــن الاشتغال بجهة أخرى .

---

(١) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـــ ١ ص ٤١٢ وما بعدها .

وثانيهما : أن الشوق إلى الانتقام إذا اشتد و لم يكسر منه خوف بلغ من تأكده وسهولة حصوله إلى أن صار عند الخيال كالحاصل، والحاصل لا يطلب حصوله، فلا جرم لا يبقى الشوق إلى تحصيله، ولذلك فإن الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط الشوق إليه .

وأما أنه يجب ألا يكون الانتقام فى غاية العسر بل يكون فى محل الطمع فلأن المؤذى إذا كان عظيما مثل الملوك فإن اليأس من الانتقام منه والخوف يمنعان ثبات صورة الشوق إلى الانتقام فى النفس(١)

ولا شك أن الحقد من أشد الأخلاق الذميمة نقصانا لأنه منشئ لعود المضار إلى خلق الله .

أما الحسد فهو أن يتمنى الإنسان ألا يعطى الله غيره شيئا من النعم(٢)، ولا يرضى إلا بزوالها إذا كانت حاصلة(٣) .

والحسد مذموم ومحرم إلا إذا قصد به فاجر أو كافر يتوسل بنعم الله – تعالى – إلى الفساد والشر والأذى(٤) . وقد دل على ذلك العديد من الدلائل النقلية والعقلية .

أما الدلائل النقلية فمنها قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۞ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۞ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۞ وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ۞ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴾ [سورة الفلق، الآيات ١ـ ٥]، وقوله : ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٠٩]، وقوله فى معرض الإنكار : ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ﴾ [سورة النساء، الآية ٥٤]، وقوله صلى الله عليه وسلم : " الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب "(٥) .

وأما الدلائل العقلية فمنها :

١) أن المقصود الأول لمدبر العالم وخالقه الإحسان إلى عبيده وإفاضة أنواع الكرم عليهم، فمن تمنى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله – تعالى – فيما هو المقصود بالقصد الأول من خلق العالم وإيجاد المكلفين .

٢) أن الكمال الإنسانى محصور فى أمرين : التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله، والحسد لا يتفق مع هذين الأمرين، أما أنه لا يتفق مع التعظيم لأمر الله فلأنه يتضمن الاعتراض على قسمة الله

---

(١) انظر الرازى، المباحث المشرقية جـ ١ ص ٤١٢ وما بعدها .
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ١٠٤ .
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٢١٥.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٢١٥ .
(٥) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤٢١٠، وسنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٩٠.

– تعالى – والقدح فى حكمته، وأما أنه لا يتفق مع الشفقة على خلق الله فلا يحتاج إلى بيان . وإذا كان الأمر كذلك كان الحسد من أشد الأخلاق الذميمة نقصانا .

٣) أن الحسد سبب للفساد فى الدين، لأنه يزيل عن قلب صاحبه نور الإيمان، ويلقى فيه الكفر وظلمات البدعة . وسبب للفساد فى الدنيا، لأنه يقطع المودة والمحبة والموالاة ويقلبها إلى أضدادها[١] .

وإذا كانت الدلائل النقلية والعقلية قد دلت على قبح الحسد فإن هذا القبح يتفاوت بتفاوت مراتبه التى يمكن حصرها فى أربع مراتب :

الأولى : أن يحب الحاسد زوال النعمة عن صاحبها وإن كان ذلك لا يحصل له . وهذا غاية الحسد .

الثانية : أن يحب زوال تلك النعمة عنه وانتقالها إليه، وذلك مثل رغبته فى دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب أن تكون له . فالمطلوب بالذات حصولها له، فأما زوالها عن غيره فمطلوب بالعرض .

الثالثة : ألا يشتهى زوالها عن صاحبها بل يشتهى لنفسه مثلها، فإن عجز عن مثلها أحب زوالها لكى لا يظهر التفاوت بينهما .

الرابعة : أن يشتهى لنفسه مثلها، فإن لم يحصل فلا يحب زوالها، وهذا هو المعفو عنه إن كان فى الدنيا والمندوب إليه إن كان فى الدين[٢] .

والحق أن المرتبة الرابعة التى ذكرها الرازى ليست داخلة فى باب الحسد وإنما هى داخلة فى باب الغبطة والمنافسة غير المذمومة، إلا إذا كان الرازى يقصد ضربا معينا من المنافسة يجوز إطلاق لفظ الحسد عليه وإن لم يكن مذموما . يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : " لا حسد إلا فى اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الحق، ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضى بها ويعلمها "[٣]، وقوله : " لا حسد إلا فى اثنتين : رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار، ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه آناء الليل وآناء النهار "[٤] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ٦٦ .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٢١٦ .
(٣) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤٢٠٨.
(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤٢٠٩.

وعلى أية حال فإن المنافسة فى أعمال البر - بخلاف الحسد - ليست مذمومة لقوله تعالى : ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ [سورة المطففين، الآية ٢٦]، وقوله : ﴿ سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ ﴾ [سورة الحديد، الآية ٢١] .

ويمكن تقسيم هذه المنافسة إلى ثلاثة أقسام : واجبة، ومندوبة، ومباحة .

أما الواجبة فكما إذا كانت النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان والصلاة والزكاة، فههنا يجب على الإنسان أن يحب أن يكون له مثل ذلك، لأنه إن لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية وذلك حرام .

وأما إذا كانت النعمة من الفضائل المندوبة كالإنفاق فى سبيل الله والتشمير لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة .

وأما إذا كانت النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات .

وبالجملة فإن المذموم أن يحب الإنسان زوال النعمة عن الغير، أما أن يحب حصولها وزوال النقصان عنه فهو غير مذموم(١) .

وهناك رأى آخر فى هذا الصدد - وصف الرازى أصحابه بأنهم أهل التحقيق - مؤداه أنه لا يجوز للمرء أن يتمنى أن يكون له مثل ما عند غيره من النعم لأن هذه النعم قد تكون مفسدة فى حقه فى الدين ومضرة عليه فى الدنيا، ولهذا قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [سورة النساء، الآية ٣٢]، وقال : ﴿ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ [سورة النساء، الآية ٣٢] فنبه على أنه يجب على الإنسان أن يقتصر فى طلبه ودعائه على المجمل الذى يكون سببا لصلاحه فى دينه ودنياه، وأن يحترز عن التعيين لأن ذلك قد يكون محض المفسدة والضرر (٢).

وإذا تأمل الإنسان لم يجد دعاء أفضل مما ذكره الله – تعالى – فى القرآن تعليما لعباده وهو قوله : ﴿ آتنا فى الدنيا حسنة وفىآتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٠٢] .

ولكن إذا كان هذا هو المطلوب،وهو لا يحصل إلا بالتخلص أولا من الحسد، وهو بدو، يحصل إلا بتجنب الأسباب المؤدية إليه، فما هى هذه الأسباب ؟

يرجع الحسد - حسبما يقول الرازى فى تفسيره الكبير - إلى سبعة أسباب :

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٢١٥ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١٠ ص ٦٦ – ٦٨.

السبب الأول : العداوة والبغضاء، فإن من آذاه إنسان أبغضه قلبه وغضب عليه، وذلك الغضب يولد الحقد، والحقد يقتضى التشفى والانتقام، فإن عجز المبغض عن التشفى بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان، فمهما أصاب عدوه آفة وبلاء فرح، ومهما أصابته نعمة ساءته لأنها ضد مراده، فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما، وهذا النوع من الحسد هو الذى وصف الله - تعالى - به الكفار فقال : ﴿ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الأَنَامِلَ مِنَ الغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۞ إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ [سورة آل عمران، الآيتان ١١٩ - ١٢٠]، وقال: ﴿ وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ البَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١١٨] .

السبب الثانى : التعزز، فإن واحدا من أمثاله إذا نال منصبا عاليا ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك، فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر، بل غرضه أن يدفع كبره، فإنه قد يرضى بمساواته، ولكنه لا يرضى بترفعه عليه .

السبب الثالث : أن يكون فى طبيعته أن يحقر غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض، ومن هذا حسد أكثر الكفار للرسول صلى الله عليه وسلم إذ قالوا : ﴿ لَوْلا نُزِّلَ هَذَا القُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ القَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴾ [سورة الزخرف، الآية ٣١] .

السبب الرابع : التعجب كما أخبر الله – تعالى – عن الأمم الماضية إذ قالوا : ﴿ مَا أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [سورة يس، الآية ١٥]، وقالوا : ﴿ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ ﴾ [سورة المؤمنون، الآية ٤٧]، وقالوا : ﴿ مَا هَذَا إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ۞ وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَراً مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذاً لَّخَاسِرُونَ﴾ [سورة المؤمنون، الآيتان ٣٣ - ٣٤] .

السبب الخامس : الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بالمتزاحمين على مقصود واحد، فإن كل واحد منهما يحسد صاحبه فى كل نعمة تكون عونا له على الانفراد بمقصوده، ومن هذا الباب تحاسد الضرائر فى التزاحم على مقاصد الزوجية، وتحاسد الإخوة فى التزاحم على نيل المنزلة عند الأبوين للتوصل إلى مقاصد المال والكرامة، وكذلك تزاحم الواعظين على أهل بلدة واحدة إذا كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم .

السبب السادس : حب الرياسة وطلب الجاه من غير توسل به إلى مقصوده، وذلك كالرجل الذى يريد أن يكون عديم النظير فى فن من الفنون، فإنه لو سمع بنظير له فى أقصى العالم ساءه ذلك

وأحب موته وزوال النعمة التى بها يشاركه فى المترلة من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة، ويفرح بسبب تفرده.

السبب السابع : شح النفس بالخير على عباد الله، فهناك من لا يشتغل برياسة ولا بكبر ولا بطلب مال، ومع ذلك إذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك، وإذا وصف اضطراب أمور الناس وإدبارهم وتنغص عيشتهم فرح أشد الفرح، فهو أبدا يحب الإدبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لا عداوة ولا رابطة، وهذا ليس له سبب ظاهر إلا خبث النفس ورداءة الطبع، ولهذا تعسر إزالته[1] .

وإذا اجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها فى شخص واحد فإن حسده يعظم ويقوى إلى حد لا يقوى صاحبه معه على الإخفاء والمجاملة، بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة .

أما إذا أراد الإنسان أن يعالج نفسه من هذه الرذيلة فعليه أن يبدأ أولا بتجنب هذه الأسباب، وأن يشرع فى تحصيل أمرين أساسيين هما : العلم، والعمل . أما العلم ففيه مقامان : إجمالى وتفصيلى، أما الإجمالى فهو أن يعلم أن كل ما دخل فى الوجود من لوازم قضاء الله وقدره، لأن الممكن ما لم ينته إلى الواجب لم يقف، ومتى كان كذلك فلا فائدة فى النفرة عنه. وإذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد . وأما التفصيلى فهو أن يعلم أن الحسد ضرر عليه فى الدين والدنيا، وأنه ليس فيه على المحسود ضرر فى الدين والدنيا بل ينتفع به فى الدين والدنيا . أما أنه ضرر على الحاسد فى الدين فمن وجوه :

أحدها : أنه كره حكم الله ونازعه فى قسمته التى قسمها لعباده، وعدله الذى أقامه فى خلقه بخفى حكمته، وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى فى عين الإيمان .

وثانيها : أنه إن غش رجلا من المؤمنين فارق أولياء الله فى حبهم الخير لعباد الله، وشارك إبليس وسائر الكفار فى محبتهم البلايا للمؤمنين .

وثالثها : العقاب العظيم المرتب عليه فى الآخرة .

ولا يقال : إذا كانت النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل فى وسعه فكيف يعاقب عليه ؟ لأن النفرة ليست داخلة تحت التكليف، وإنما التكليف متعلق بأمرين هما فى وسع الحاسد : أحدهما : كونه راضيا بتلك النفرة، وثانيهما : إظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد إلى إزالة تلك النعمة عنه وجر أسباب تلك المحبة إليه . وأما كون الحسد ضررا على الحاسد فى الدنيا فهو أنه

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٢١٦ وما بعدها .

بسبب الحسد يبقى فى الغم والكد، وأعداؤه لا يخليهم الله من أنواع النعم، فلا يزال يتعذب بكل نعمة يراها ويتألم بكل بلية تنصرف عنهم فيبقى أبدا مغموما مهموما، ثم إن ذلك الغم إذا استولى عليه أمرض بدنه وأزال الصحة عنه وأوقعه فى الوساوس ونغص عليه لذة المطعم والمشرب .

وأما أنه لا ضرر على المحسود فى دينه ودنياه فواضح لأن النعمة لا تزول عنه بحسد الحاسد، بل ما قدره الله من إقبال ونعمة فلابد وأن يدوم إلى أجل قدره الله، فإن كل شيء عنده بمقدار، ولكل أجل كتاب .

ولعل الحاسد يقول : ليت النعمة كانت لى وتزول عن المحسود بحسدى . وهذا غاية الجهل، لأن النعمة لو زالت بالحسد لما كان الحاسد فى مأمن أيضا لأنه لا يخلو عن عدو يحسده.

صحيح أن الحاسد يشتهى زوال النعمة عن الغير بحسده وعدم زوالها عنه بحسد غيره إلا إن هذا جهل عريض، لأن كل واحد من الحساد يشتهى أن يختص بهذه الخاصية، وليس أحدهم أولى بذلك من الغير .

وأما أن المحسود ينتفع بالحسد فى الدين والدنيا فواضح، أما منفعته فى الدين فهى أنه مظلـــوم من جهة الحاسد، وبالتالى يضاف إليه من حسنات ذلك الحاسد بمقدار ما ناله من ظلمه. وأما منفعته فى الدنيا فمن وجوه :

الأول : أن أهم أغراض الخلق مساءة الأعداء وكونهم مغمومين معذبين، ولا عذاب أعظم مما فيه الحاسد من ألم الحسد، ولهذا فإن المحسود لا يشتهى موت عدوه الحاسد وإنما يريد طول حياته ليكون فى عذاب الحسد، لينظر فى كل حين إلى نعم الله عليه فيتقطع قلبه بذلك .

والثانى : أن الناس يعلمون أن المحسود لابد أن يكون ذا نعمة، فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب .

والثالث : أن الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعونا عند الخالق، وهذا من أعظم المقاصـــد للمحسود.

والرابع : أن الحسد سبب لفرح إبليس، لأن الحاسد لما لم يرض بقسمة الله - تعالى - فقد فاته الثواب العظيم، وصار مستحقا لغضب الله - تعالى - وعقابه .

والخامس : أن الحاسد قد يحسد رجلا من أهل العلم ويحب أن يخطىء فى دين الله تعالى ليكشف خطأه ويفضحه، ويحب أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم، أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم . وأى إثم يزيد على ذلك، وأى مرتبة أخس من هذه المرتبة .

فهذه هى الأدوية العلمية التى إذا فكر فيها الإنسان بذهن صاف وحاضر انطفأ من قلبه نار الحسد.

وأما العمل الذى يفيد فى علاج الحسد فهو أن يأتى الحاسد بالأفعال المضادة لمقتضيات الحسد، فإن بعثه الحسد على القدح فى محسوده كلف لسانه المدح، وإن حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له، وإن حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه السعى فى إيصال الخيرات إليه . فمتى عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد، وذلك يفضى فى نهاية الأمر إلى زوال الحسد من وجهين : الأول : أن المحسود إذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد، فحينئذ يصير الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ، والثانى : أن الحاسد إذا أتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكليف يصير بذلك بالآخرة طبعا له فيزول الحسد عنه(١) .

الحرص والبخل :

الحرص هو السعى التام فى تحصيل المال عند عدمه أو عند قلته.

والبخل هو منع ما يجب بذله بحكم الشرع ولازم المروءة عند وجوده (٢).

فحب المال حاصل فى الأمرين إلا إن حب الجمع والتحصيل هو الحرص، وحب الإبقاء هو البخل، وكلاهما من الأمور المذمومة، قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٣٤]، وقال : ﴿ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُّهِيناً ﴾ [سورة النساء، الآية ٣٧]، وقال : ﴿ وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَّهُم بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [سورة آل عمران، الآية ١٨٠]، وقال صلى الله عليه وسلم : " لا يدخل الجنة خب ولا منان ولا بخيل "(٣)،وقال "البخيل بعيد من الله، بعيد من الجنة، بعيد من الناس، قريب من النار، ولجاهل سخى أحب إلى الله من عالم بخيل" (٤)، وقال : " ثلاث

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٢١٨ – ٢٢٠.
(٢) سنن الترمذى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ١٩٦٣.
(٣) سنن الترمذى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ١٩٦١.
(٤) سنن الترمذى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ١٩٦١.

مهلكات : شح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه"[1]، وكان صلى الله عليه وسلم يتعوذ أيضا من البخل فيقول : " اللهم إني أعوذ بك من البخل .." الحديث[2] .

والبخل أنواعه كثيرة، منها : البخل بالعلم والدين، والبخل بالنصيحة، والبخل بإعانة من يحتاج العون والنصرة، والبخل بالمال .. والكل مذموم .

والبخل وإن كان مذموما بجميع أنواعه إلا إن كل نوع منه يختلف حظه من الذم بحسب درجته، فالبخل بالمال مثلا قد يكون بخلا بمال الغير وهو أشد أنواع البخل نقصانا وذما، وقد يكون بخلا بمال البخيل نفسه إلا إن هذا البخل قد يكون بخلا بالمال كله جيده ورديئه وهو أقل نقصانا من النوع السابق، وقد يكون بخلا بالجيد فقط دون الرديء وهو أخف وطأة وذما من البخل بالمال كله[3] .

ثم إن البخل - بصفة عامة - يزداد قبحا إذا صار صاحبه محبا له، وأكثر ما تكون هذه الزيادة قبيحة إذا صار البخيل آمرا غيره بالبخل، ومظهرا الشكاية من الله تعالى، ومعلنا سخطه على القضاء والقدر، ومصرحا بكفران النعمة [4].

ولكن إذا كان البخل قبيحا ومذموما - عقلا وشرعا - فما هى أسبابه وكيف يمكن علاجه ؟

يرى الرازى أن البخل يرجع إلى سببين رئيسين :

أحدهما : الجهل، وذلك لأن بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول السعادة فى الآخرة، وحبس المال سبب لحصوله فى يد حابسه، فالبخل يدعو إلى الدنيا ويمنع عن الآخرة، والجود يدعو إلى الآخرة ويمنع عن الدنيا، ولا شك أن ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون إلا من محض الجهل[5] .

وثانيهما : حب المال، والسبب فيه أمران :

أحدهما : أن المال سبب القدرة، والقدرة كمال، والكمال محبوب لذاته، والمفضى إلى المحبوب محبوب .

وثانيهما : أن المال يقتضى دفع الحاجة، ودفع الحاجة مطلوب، والمفضى إلى المطلوب مطلوب[6] .

(١) الخرائطى، مساوئ الأخلاق ومذمومها، باب ما جاء فى ذم البخل والكراهة له، الحديث رقم ٣٦٧.
(٢) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الدعوات، الحديث رقم ٦٣٧٠.
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٧ ص ٧٥ .
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ٨٠.
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ١٠٤.
(٦) انظر الرازى، الأخلاق ص ١١٣.

أما علاج البخل فله طريقان فى رأى الرازى، أحدهما : طريق العلم، والآخر طريق العمل .
أما علاجه عن طريق العلم فمن وجوه :

الأول : أن يعلم الإنسان أن الإنفاق ابتغاء مرضاة الله تعالى لا يؤدى إلى الفقر لقوله تعالى : ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [سورة سبأ، الآية ٣٩] [(١)] .

الثانى : أن يعلم أن البخل سبب لتكرار الحرص فى القلب، وهو شديد الضرر، لأنه متعب للروح والنفس والقلب .

الثالث : أن يتأمل فى المال ويعلم أنه لا سبيل له إلى الانتفاع به إلا عند إخراجه من اليد .

الرابع : أن يكثر التأمل فى أحوال البخلاء ونفرة طباع الأفاضل منهم، وإطباق أهل العلم على ذمهم .

الخامس : أن يتأمل فى الآيات والأحاديث الواردة فى ذم البخل ومدح السخاء، والوعد بالثواب العظيم فى السخاء، والوعيد بالعقاب العظيم فى البخل .

السادس : أن يتفكر فى إمكان ضياع المال لأسباب قد لا يستطيع دفعها، ويعلم أنه إذا حدث ذلك فإنه لا يبقى منه حمد ولا أجر، فى حين أنه إذا صار مصروفا إلى وجوه الخيرات بقى الحمد والأجر عند الله تعالى كما قال : ﴿ مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾ [سورة النحل، الآية ٩٦] .

السابع : أن يعلم أن الاستغناء بالمال درجة هابطة عن الغنى عن المال .

الثامن : أن يتفكر فى مصير المال بعد موته، وما يلحقه من ذم وارثيه فى الدنيا ومن عقاب الحق فى الآخرة .

التاسع : أن يستقرئ أحوال الناس فى الرزق، وحينئذ يعلم أن الله – تعالى – يفتح أبواب الرزق والراحة والرحمة على الأسخياء، فى حين أن البخلاء يكونون أبدا فى الضيق والضنك والشدة وظلمة القلب .

العاشر : أن يتأمل فى محبة الناس للسخى وانقيادهم له وإعانتهم إياه على تحصيل مهماته، ويرى ما يعانيه البخيل من بغض الناس وإعراضهم عنه وعدم إعانتهم إياه على تحصيل مهماته .

الحادى عشر : أن يتفكر فى أحوال البخلاء السابقين عند الموت، وما كانوا يتمنونه من الإمهال حتى ينفقوا أموالهم فى وجوه الخيرات، وما كانوا يعانونه من الندم والحسرة لعدم تحقق ما كانوا

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٦ ص ٧٤.

يتمنونه، قال تعالى : ﴿ وَأَنفِقُوا من مَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ ۞ وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْساً إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا﴾ [سورة المنافقون، الآيتان ١٠ - ١١] .

الثاني عشر : أن يتأمل فيما يلحق الساعى إلى تحصيل المال من ذل الاستعانة بالآخرين والخضوع لهم فيما يشترطون .

الثالث عشر : أن يتأمل فيما يمكن أن يلحقه من الآفات التي لا يمكنه دفعها والتي تحول بينه - إن لحقت به - وبين التنعم بأمواله .

الرابع عشر : أن يستحضر فى ذمته أن المال لا فائدة فيه إلا التوسل إلى اللذات الجسمانية، ثم يتأمل مدى انحطاط مرتبة المنشغل بتحصيل هذه اللذات عن مرتبة المنشغل بتحصيل اللذات الروحانية .

الخامس عشر : أن يعلم أن رزقه إن قدر له فلا حاجة إلى المبالغة فى الحرص والطلب، وإن لم يقدر لم ينفع الحرص والطلب أصلا .

السادس عشر : أن يعلم أن أموال الدنيا وعروضها عدوة - فى الغالب - لأولياء الله تعالى لأنها تشغلهم عن تحصيل الجنة، وعدوة لأعداء الله لأنها تسوقهم إلى النار، وعدوة لنفسها لأنها يأكل بعضها بعضا، فإن صاحب المال يحتاج فى خزنه وحفظه إلى الخزائن والتحصين والأعوان والجنود، وكل ذلك يحتاج إلى الإنفاق منه . فثبت أن المال يأكل بعضه بعضا .

السابع عشر : أن يعلم أن محب المال محب لكل جزء من أجزائه، ومن ثم فإنه كلما كان ماله أكثر كان عدد أحبائه أكثر، ومصائبه بآفاتهم أكثر، فلا جرم تعظم مصائبه وتدوم أحزانه أو تتواصل .

وأما علاج البخل بطريق العمل فمن وجوه :

الأول : أن يسعى المرء فى تقليل حاجاته، لأنه إذا قلت حاجاته قل تعبه وميله إلى تحصيل ما يدفع به تلك الحاجات .

الثانى :أن يجالس الفقراء ويتباعد عن مجالسة الأغنياء، لأن ذلك يطيب قلبه ويرضيه ويخفف همه.

الثالث : أن يبادر إلى البذل قبل أن يعارضه الشيطان بشبه تصده عن ذلك .

الرابع : أن يتكلف الإنفاق حتى تتكون لديه ملكة الإنفاق .

الخامس : أن يخدع نفسه بحسن الاسم والاشتهار بين الناس بالجود والكرم شريطة ألا يحصل فى ذلك مزلة الرياء، فإنه مرض أشد من الأول . والحاصل أن المعالج للأخلاق الذميمة يسلط بعضها على بعض، فيسلط - مثلا - الشهوة على الغضب ويكسر سورته بها وبالضد، فكذا ههنا .

السادس : أن يلجأ إلى أستاذ مشفق، فيخرج عن قلبه كل شيء عرف أنه يتعلق به بعد أن يخرجه عن يده ويبطله عليه، ولا يزال يفعل به ذلك إلى أن يضعف ميله إلى تلك الأشياء . والحاصل أنه كما أن كثرة الأفعال تفيد الملكات الراسخة القوية، فكذا كثرة المفارقة توجب ضعف تلك الملكة(١) .

الإسراف :

الإسراف هو " مجاوزة الحد في النفقة "(٢) . ويدخل فيه التنعم والتوسع في الدنيا وإن كان من حلال،كما يدخل فيه الإنفاق في معصية الله تعالى وإن كان قليلا . وكلا الأمرين مذموم، قال تعالى : ﴿ولا تبذر وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيراً ۞ إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً ﴾ [سورة الإسراء، الآيتان ٢٦ - ٢٧]، وقال : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٣١] (٣) .

وإنما كان الإسراف مذموما لأنه يؤدى إلى الخيلاء، كما يؤدى إلى إفساد المال، فضلا عن أنه كفر بنعمة الله تعالى، ولهذا نفر القرآن منه وحض على التزام حد الاعتدال، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَّحْسُوراً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٩]، وقال فى وصف عباد الرحمن : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاما ﴾ [سورة الفرقان، الآية ٦٧] (٤).

ولهذا كان من صفات أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنهم لا يأكلون طعاما للتنعم واللذة، ولا يلبسون ثوبا للجمال والزينة، وإنما يأكلون ما يسد جوعهم ويعينهم على عبادة ربهم، ويلبسون ما يستر عوراتهم ويصونهم من الحر والبرد(٥) .

العجب :

العجب هو السرور بالشيء مع الافتخار به واعتقاد أنه ليس لغيره ما يساويه(٦) . وهو أنواع كثيرة منها :

---

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ١١٤ - ١٢٣.
(٢) الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٤ ص ٩٥ .
(٣) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٤ ص ٩٥، و جـ ٢٠ ص ١٥٥ .
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٤ ص ٩٥.
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٤ ص ٩٥.
(٦) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٦ ص ٧٤ .

- العجب بالدين : وهو حمد النفس على ما علمت أو عملت فيما يتعلق بأمور الدين مع نسيان نعم الله تعالى وتوفيقه .
- العجب بالنفس : وهو السرور والافتخار بالجسم والجمال والصحة والقوة والعقل وحسن الصوت مع نسيان ما يلزم ذلك من شكر الله عز وجل .
- العجب بالحسب : وهو استعظام القدر من أجل الآباء إن كانوا من أهل الشرف فى الدنيا أو الدين مع نسيان منة الله تعالى .
- العجب بكثرة العدد من الولد والخدم والموالى والعشيرة والأصحاب والأتباع والتزين بهم والاتكال على عددهم ونسيان الاتكال على الله عز وجل كما فعل بعض الصحابة يوم حنين فأنزل الله عز وجل : ﴿ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٢٥] .
- العجب بالمال واستكثاره والافتخار والاستطالة به والاتكال عليه، قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَأَوْلادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ۞ قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ۞وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلادُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى إِلاَّ مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ ﴾ [سورة سبأ، الآيات ٣٥ - ٣٧] (١)

و العجب بكافة أنواعه مذموم لأنه يعمى قلب صاحبه حتى يرى أنه محسن وهو مسيء، وأنه مصيب وهو مخطئ، وأنه ناج وهو هالك، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : "ثلاث مهلكات : شح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه "(٢) . وقد صدق الرسول - صلى الله عليه وسلم - فيما قال، فإن الإنسان إذا أعجب لم يفطن لذنوبه، وما فطن به من ذنوبه استصغره، وفى كلتا الحالتين لا يرى أنه ينبغى أن يتوب من ذنوبه، وبالتالى يقيم على هذه الذنوب فيهلك .

ولكي يعالج الإنسان نفسه من هذه الرذيلة ينبغى عليه اتباع الآتى :

١) ألا يستحسن شيئا إلا بدليل واضح من الكتاب والسنة، أو بالقياس عليهما .

٢) أن يضع نصب عينيه دائما ما ورد فى الكتاب والسنة من ذم لهذه الرذيلة وأصحابها.

٣) أن يتذكر دائما أن ما به من نعم مردها إلى الله عز وجل، وأنه إذا لم يؤد شكرها لم يستأهل بقاءها عنده، بل يستأهل سلبها .

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٦ ص ٧٤، والمحاسبى، الرعاية لحقوق الله ص ٢٦٩ - ٢٩٥.
(٢) الخرائطى، مساوئ الأخلاق ومذمومها، باب ما جاء فى ذم البخل والكراهة له، الحديث رقم ٣٦٧.

٤) أن يتذكر دائما أن كثرة النعم تطيل من حساب صاحبها يوم العرض والحساب .

٥) أن يعلم أنه لم يخلق للدنيا وإنما خلق للآخرة، وتقرير ذلك : أن الموجودات بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام : الأول : الذى يكون أزليا أبديا وهو الله جل جلاله، والثانى: الذى لا يكون أزليا ولا أبديا وهو الدنيا، والثالث : الذى يكون أزليا ولا يكون أبديا وهذا محال الوجود، لأنه ثبت بالدليل أنه ما ثبت قدمه امتنع عدمه، والرابع : الذى يكون أبديا ولا يكون أزليا وهو الآخرة وجميع المكلفين، فإن الآخرة لها أول ولكن لا آخر لها، وكذلك المكلف سواء كان مطيعا أو كان عاصيا فلحياته أول ولا آخر لها .

وإذا ثبت هذا ثبت أن المناسبة حاصلة بين الإنسان المكلف وبين الآخرة أشد من المناسبة بينه وبين الدنيا، ويظهر من هذا أنه خلق للآخرة لا للدنيا، فينبغى ألا يشتد عجبه بالدنيا، وألا يميل قلبه إليها، فإن المسكن الأصلى له هو الآخرة لا الدنيا(١) .

حب الجاه :

حب الجاه هو حب الإنسان امتلاك قلوب الآخرين وما يترتب عليه من الخدمة والثناء وترك المنازعة والتعظيم والمفاتحة بالسلام وتسليم الصدور فى المحافل(٢) .

ويرجع حب الجاه إلى سببين رئيسين :

أحدهما : أنه يفيد القدرة على تحصيل الأغراض .

وثانيهما : أنه يوجب التفرد بصفات الجلال والعزة، والتفرد كمال، والكمال محبوب لذاته(٣).

ويمكن تقسيم الجاه إلى قسمين : قسم يحصل بنفسه، وقسم يحاول الإنسان تحصيله .

أما القسم الأول فلا بأس به، لأنه لا جاه أوسع من جاه الرسول صلى الله عليه وسلم وجاه الخلفاء الراشدين ومن بعدهم من علماء الدين، ولهم فيه الجلالة العظيمة ولا عيب عليهم فيه .

وأما القسم الثانى وهو طلب الجاه ففيه مراتب :

المرتبة الأولى : الواجب، وهو قسمان : تارة فى الدين، وتارة فى الدنيا .

أما فى الدين فهو كظهور الرسول صلى الله عليه وسلم حينما بعث لدعوة الخلق إلى الحق على الوجه الأحسن حتى يصير ذلك سببا لأن يقبلوا دعوته، فهنا طلب الجاه بقدر هذه الحاجة واجب .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٦ ص ٧٤ .
(٢) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٢٧.
(٣) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٢٩.

وأما فى الدنيا فهو أن الإنسان خلق محتاجا، ولا يمكنه دفع حاجاته الضرورية إلا بالمـــال، ولا يمكن حفظ ذلك المال إلا بالجاه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فطلب ذلك القدر من الجـــاه واجب .

المرتبة الثانية : المندوب إليه .

إذا كان الجاه الذى لا يمكن بقاء الحياة إلا به ولا تحصل ضروريات الدين إلا معه واجب فإن الجاه الذى لا يمكن كمال هذه الأمور إلا به مندوب، فالإنسان إذا لم يتمكن - مثلا - من طلب العلوم الدقيقة و لم يقدر على المباحث الغامضة إلا إذا كان فارغ البال طيب النفس بالكلية صار طلب المـــال والجاه اللذين يعينانه على ذلك من المندوبات، ولهذا قال يوسف عليه السلام : ﴿ اجْعَلْنِي عَلَى خَـــزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ [سورة يوسف، الآية ٥٥] .

المرتبة الثالثة : المباح . وهو إذا ما عرض للمرء نوع من الفضائل التى يكـــون صـــادقا فيهـــا ليحصل له فى قلوب بعض الناس جاه ومنزلة .

غير أن بقاء هذه الحالة على هذا الحد متعذر جدا، لأن الإنسان إذا التذ بطلب الجاه فقد يدعوه التذاذه إلى طلب الزيادة، وقد لا يمكنه طلب الزيادة بالصدق العارى عن التلبـــيس، فحينئـــذ يقـــع فى الكذب، فلما كان بقاء هذه الحالة الموصوفة بكونها مباحة على ذلك الحد أمرا متعذرا جدا لا جرم كان الأولى الاحتراز عنها .

المرتبة الرابعة : المكروه . وهو إذا ما علم الإنسان شدة ميل طبعه إلى طلب الجاه والتذاذه به، فيكره له طلب الجاه بالصدق، لأن الداعية الطبيعية لما كانت قوية كانت الخشية من إلف طلب الجـــاه والالتذاذ به وما يتبع ذلك من الإعراض عن ذكر الله - تعالى - كبيرة .

المرتبة الخامسة : الحرام . وهو أن يتوسل إلى طلب الجاه بالرياء والكذب، فهذا إلقاء التلبيس فى قلوب الناس والإعراض عن الصدق والصواب، والإقبال على الضلال والإضلال فكان حراما .

وهذا النوع المذموم من حب الجاه يمكن علاجه بطريقين : أحـــدهما : العلـــم، وثانيهمـــا : العمل .

أما العلاج بطريق العلم فيكون بمعرفة ما يلزم حب الجاه من لوازم مكروهة :

أولها : أن طلب الجاه طلب للقدرة، والقدرة كمال فى الصفة، وتأثر النفس لهذا الطلب يـــدل على كون الذات منفعلة ومتأثرة، وهو ضرب من النقص، وإذا وقع التعارض بين النقصان فى الـــذات والكمال فى الصفة كان الأولى دفع النقصان فى الذات عن تحصيل الكمال فى الصفة .

وثانيها : أن طلب الجاه يستلزم نفاق الآخرين، وهو بالإضافة إلى كونه قبيحا يجعل صاحبه فى خوف دائم من ظهور نفاقه وافتضاح أمره .

وثالثها : أن السعادة الناشئة عن الجاه سعادة مشرفة على الزوال،ولا ينبغى ترجيحها على السعادة الأخروية الباقية أبد الآباد .

ورابعها : أن الجاه معناه التفرد بالحكم والاستيلاء والاستعلاء، ومعلوم أنه إن حصل هذا المعنى لأحد الأشخاص بقى كل ما سواه محروما عنه، والحرمان عما يكون مطلوبا مكروه بالذات، وهذا بلا شك يدفع أهل المشرق والمغرب إلى عداوة صاحب الجاه ومنازعته وإبطال كمالاته، ومعلوم أنه لا قبل له بمقاومة هؤلاء جميعا، ومن ثم فهو مقهور لا محالة .

وخامسها : أن صاحب الجاه لا يمكنه الحفاظ عليه لأنه مبنى على اعتراف الغير بفضيلته، ولا شك أن اعتراف الغير بفضيلته سريع الزوال، لأن اعتقاد الإنسان بأن غيره أفضل منه وإن حصل أحيانا فإنه سريع الزوال . ومعنى هذا أن صاحب الجاه معرض - شاء أو أبى - للانقلاب من لذة الجاه إلى ذلة الرد وفقدان الجاه . ولا يخفى أن اللذة الحاصلة من وجدان الجاه لا تفى بهذه المذلة، فكان الأولى ترك طلب الجاه .

وسادسها : أن لذة الجاه تدفع النفس إلى الإقبال على اللذات الجسمانية وتمنعها من الإقبال على عالم الروحانيات، ومعلوم أنه لا مناسبة بين اللذات الشريفة الفائضة من عالم الروحانيات وهذه اللذات الجسمانية الخسيسة .

وسابعها : أنه لا سبيل إلى تحصيل لذة الجاه إلا بترك اللذات الشهوانية مع كون النفس متذاكرة لها راغبة فيها، لأن لذة الجاه ليست لذة ظاهرة قاهرة تزيل عن القلب طلب اللذات الشهوانية، فصاحب الجاه وإن سعد بوجدان لذة الجاه إلا إنه يظل شقيا بفقدان لذة الشهوة، أما الالتذاذ بالإقبال على عالم الروحانيات فهو التذاذ قاهر قوى لا يبقى معه شعور بشىء من الجسمانيات فضلا عن الميل إليها والرغبة فيها . فاللذات العقلية خالصة عن مخالطة شىء من الآلام، ولذة الجاه مخلوطة بألم فقدان الشهوات، فكانت الأولى أفضل .

وثامنها : أن صاحب الجاه وإن تخيل أنه ملك قلوب الخلق إلا إنه فى الحقيقة مهان مملوك لكل الخلق، لأن كل واحد من الخلق وإن كان أسيرا لمرادات صاحب الجاه فإن صاحب الجاه أسير لمرادات جميع مريديه من الخلق .

وتاسعها : أن الطرق الموجبة لحصول الجاه ليست إلا إظهار ما يعتقد الناس كونه فضيلة، والأمور التي يعتقد الناس فيها أنها فضائل مختلفة بالبلدان والأزمان والأمزجة والأصناف والعادات وليس لها ضابط معلوم ولا قانون معين، ولما كان الأمر كذلك، كانت الطرق لزوال الجاه أيضا غير مضبوطة، فصاحب الجاه مشغول الفكر بضبط ما لا ضبط له فى الإيجاد الإعدام، وذلك يستدعى توقيف الفكر وحبس النفس وشغل الهمة، وذلك يصده عن جميع خيرات الدنيا والآخرة، فيبقى عمره فى استخراج الحيل التي يكون هو عالما بكونها من الأباطيل والأضاليل، وينقضى عمره فى الخوف من ظهور من يهتك ستره ويكشف عن فضيحته، ومعلوم أن ذلك بلاء لا بلاء فوقه، ولا عناء أزيد منه .

وعاشرها : أن كل من كان أكثر التذاذا بالجاه إذا بقى محروما عنه كان تألمه بفقدانه أشد وأشق، ولما تقابل هذا الوجدان بضرب من الحرمان فقد تعارضا وتساقطا، فوجب البقاء على الحالة الأصلية[1] .

هذه هى العلاجات العلمية لحب الجاه، أما العلاجات العملية فيمكن تقسيمها إلى قسمين : أحدهما يتعلق بما عرف فيه الإنسان بالجاه وعلو القدر، وثانيهما يتعلق بما لم يعرف الإنسان فيه بذلك .

أما القسم الأول فيكون بترك إظهار الفضائل التي يتوسل بها إلى اكتساب الجاه، فإن لم ينفع ذلك فليظهر مريد العلاج أمورا يظن بها - فى الظاهر فقط - أنها أضداد لتلك الفضائل .

يقول الرازى : " إنه كما يمكن إظهار ما ليس بفضيلة بحيث يظن به فى الظاهر أنه رذيلة، فإن كل من أكل الطعام الكثير مع إظهار الشره والضحك ومن أظهر التصفيق والركض والعدو والتشبه بأفعال الصبيان والمجانين وكانت نيته فى تلك الأفعال إزالة حب الجاه وإخلاص السر لله تعالى كانت تلك الأفعال فى الحقيقة من أعظم الفضائل وإن كان يظن بها أنها من الرذائل، كما أن من واظب على الصلوات والصيامات لقصد جلب قلوب الناس كانت تلك الأعمال فى الحقيقة من أعظم الرذائل وإن كان يظن بها أنها من الفضائل "[2] .

ويشترط الرازى فى هذا القسم من العلاج شرطين :

أحدهما : أنه لا يجوز لصاحب الجاه أن يقدم على المحرمات لهذا الغرض، بل له أن يفعل من المباحات ما يسقط قدره عند الناس .

---

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٤١ – ١٤٦.
(٢) الرازى، الأخلاق ص ١٤٨.

وثانيهما : أنه لا يجوز الإقدام على هذا النوع من العلاج لمن يقتدى به لأنه يوهن الـدين فى قلوب المسلمين[1] .

وأما القسم الثانى من العلاج وهو ما يتعلق بما لم يعرف الإنسان فيه بالجاه وعلو القـدر فـلا سبيل إليه إلا بأن يسافر الإنسان إلى بلد لا يعرفه أهله ولا يطلعون على أحواله، ثم يخلط نفسه بالعوام، ولا يأتى بفعل يميزه ويدل على فضيلته ـ فإذا فعل ذلك فقد يخلص من آفات الجاه بالكلية[2] .

الـرياء :

الرياء هو " إظهار المرء خصلة من الخصال التى يعتقد الحاضرون فيها أنها من الخصال الفاضلة لغرض أن يعتقدوا فيه كونه موصوفا بتلك الفضيلة مع كونه فى نفسه عاريا عنها "[3] .

و الرياء قد يقع فى أحوال الدنيا وقد يقع فى أحوال الدين . أما الأول فكما إذا أتى الإنسـان بأفعال وأقوال تدل على كونه كثير المال مع أنه لا يكون كذلك فى الحقيقة، ومقصوده أن يعتقد فيـه كثرة المال من يرى ذلك فضيلة . وأما الثانى فكما إذا أتى بأفعال تدل على الزهد أو العبادة ليعتقد فيه، ويكون هذا قصده، ولا يكون كذلك فى الحقيقة .

والمشهور فى العرف هو النوع الثانى، أما النوع الأول فيسمى طلب الجاه والرفعة[4] .

و الرياء لابد له من أركان ثلاثة :

الأول : المرائى، وهو الذى يأتى بالأفعال بقصد التلبيس .

والثانى : المراءى لهم، وهم القوم الذين يراد ترويج التلبيس عليهم .

والثالث : المراءى به، ويقصد به الأشياء التى يراد بها ترويج ذلك التلبيس على الناس، وهـو على أنواع كثيرة يجمعها خمسة أقسام يرائى بها أهل الدنيا كما يرائى بها أهل الدين مع اختلاف جهـة المراءاة :

القسم الأول : الرياء من جهة البدن، ويكون بإظهار المرء النحول والصفرة وشعث الشعر كما يكون بخفض الصوت ليوهم بذلك جهده واجتهاده وعظم الحزن على أمر الدين وغلبة خوف الآخرة .

القسم الثانى : الرياء بالهيئة والزى، أما الهيئة فإطراق الرأس فى المشى ليستدل به على غرق فى الفكر، وكذلك إبقاء أثر السجود فى الجبهة . وأما الزى فغلظ الثياب ولبس الصوف وتقصير الثيـاب

---

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٤٧.

(٢) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٤٨.

(٣) الرازى، الأخلاق ص ١٥٩.

(٤) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٥٩.

وتشميرها وتقصير الأكمام، وترك ترميم الثوب حتى يبدو مخرقا أو مرقعا بعض الترقيع ليستدل بذلك على اتباع السنة وطريق العباد الصالحين من السلف الفقراء، ولو كان هذا الجاهل يلبس ثوبا رفيعا حلالا وكان قصده فيه ألا يوصف بالرياء لكان خيرا له .

وهناك أيضا من الناس من أراد أن يتشبه بالصالحين فى الثياب والهيئة و لم تسمح نفسه بلبس الثياب النازلة، فأراد الجمع بين البابين فلبس الأصواف الرقيقة والفوط الرفيعة والمرقعات المصبوغة، وقيمة ثيابه قيمة لباس الأغنياء وأكثر، وهذا من التلبيس .

وأما مراءاة أهل الدنيا فلباسهم الثياب الرقيقة النفيسة، وركوبهم المراكب الفارهة المذهبة ليستدل بذلك على كثرة أموالهم ويتحصلون به على زيادة الجاه والمال .

القسم الثالث : الرياء بالقول .

أما لأهل الدين فبذكر المواعظ وإيراد الأخبار، وأما للشيوخ والفقهاء فبالمجادلة والمناظرة ليكون الغرض إفحام الخصوم بحضرة الناس ليستدل به على كثرة العلوم، وبتحريك الشفتين بالذكر فى حضرة الناس، وبالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وبإظهار الغضب للمنكرات ليستدل على كثرة الزهد .

وأما أهل الدنيا فمراءاهم بالأشعار والأمثال والنكت المطربة والحكايات المضحكة ليستدل بذلك على لطافة الطبع وكثرة الاطلاع على الفنون .

القسم الرابع : الرياء بالعمل كمراءاة المصلى بطول القيام وتطويل السجود والركوع وإطراق الرأس، وكذلك بإظهار الصوم وتقليل الأكل والمشى إلى الحج، وتجنب المزاحمة وغض البصر والتأنى فى المشى حتى إذا خلا إلى نفسه عاد إلى طبعه .

وأما أهل الدنيا فمراءاهم بالتبختر ومشى الخيلاء وتحريك اليدين وتقريب الخطى ليستدل بذلك على الجاه والحشمة .

القسم الخامس : المراءاة بالأصحاب كالذى يستزير الأمراء والوزراء وأصحاب السلطان فيقال: إن فلانا زاره فيزوره سائر الناس بناء على حشمته وفضله، وكالذى يكثر لقاء المشايخ والرحلة ليقال إنه حصل العلوم والفوائد فيقصد لذلك .

وأما أهل الدنيا فمراءاهم بأهم خدموا عظماء السلاطين وشرعوا فى مهمات الملك.

فهذه مجامع ما يرائى به المراءون، وكلهم يطلبون به الجاه والمترلة فى قلوب الناس (١).

---

(١) انظر الرازى، الأخلاق ١٥٩ – ١٦٢.

غير أن أهل الرياء فى مراءاتهم درجات :

الدرجة الأولى : أن يكرم المرء ويلتذ بحسن اعتقاد الناس فيه، ومثال ذلك : الزاهد العابد الذى يعتزل الناس مدة طويلة، ولذته قيام جاهه وسمعته عند الخلق، ولو خطر بباله سوء اعتقادهم فيه لمات من الغم .

الدرجة الثانية : ألا يقنع بذلك الاعتقاد بل يلتمس إطلاق لسان القوم بوصفه ومدحه والثناء على حسن طريقته وانتشار الصيت فى البلاد لتكثر الرحلة إليه .

الدرجة الثالثة : أن يقصد به التوسل إلى كسب الحرام وجمع الحطام ولوث أموال اليتامى وأوقاف المساكين والمرضى . وهذا من أشر طبقات المرائين(١) .

وعلى أية حال فإن الرياء على اختلاف أنواعه ودرجاته قد يحصل بعد العمل بتمامه على الإخلاص، وقد يطرأ أثناء العمل الذى وقع الابتداء به على الإخلاص، وقد يكون هو الباعث على العمل أصلا .

أما القسم الأول وهو أن يحصل بعد انقضاء العمل بتمامه على الإخلاص فيقع على وجهين :

الأول : إذا تمم الإنسان العمل على الإخلاص ثم اتفق أن علم أن واحدا من الملوك كان قد اطلع على إقدامه على ذلك العمل، فحصل فى قلب هذا الإنسان سرور بسبب اطلاع ذلك الملك على عمله، فهذا مما يرجى من الله تعالى ألا يصير محبطا لثواب العمل، لأن علمه قديم على الإخلاص، وهذا السرور لم يقع باختياره، فوجب أن يكون فى محل العفو، إلا إن حصول هذه الحالة يدل على أن هذا الشخص ليس من المخلصين الصديقين إذ لو كان كذلك لما التفت إلى اطلاع غير الله على طاعته بعد علمه بأن الله رأى تلك الحالة منه .

الثانى : إذا تمم العبد عمله على الإخلاص ثم أطلع الناس عليه وأظهره لهم، وقد اختلف العلماء فى هذا الوجه، فذهب فريق منهم إلى أنه محبط لثواب الأعمال السالفة، وذهب فريق آخر إلى أن صاحبه يثاب على إخلاصه المتقدم ويعاقب على هذا الرياء المتأخر، والله سبحانه وتعالى يقضى فيه بالعدل برعاية الخير والمقابلة بين الزائد والناقص .

وأما القسم الثانى وهو أن يطرأ الرياء أثناء العمل الذى وقع الابتداء به على الإخلاص فيشتمل على ضربين :

---

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٦٣.

الأول : ألا يكون الطارئ إلا مجرد السرور، وهو محبط للعمل إذا كان مؤثرا فيه، أما إذا لم يكن مؤثرا فيه فإنه لا يحبطه، بل إن صاحبه يثاب به إن كان راجعا إلى اعتقاده بأن غيره يقتدى به .

الثانى : أن يكون الطارئ مؤثرا فى كيفية العمل لا فى أصله كما إذا شرع المرء فى الصلاة تعظيما لله ثم حضر فى أثناء صلاته جماعة ففرح لحضورهم فصار ذلك الفرح حاملا له على الإتيان بزيادات فى الخضوع والخشوع لولا حضورهم ما كان يأتى بها، فههنا داعية الرياء أثرت فى حصول كيفية زائدة . وهذا النوع محبط للقدر الذى يصيبه من العمل إن لم تتوقف صحته على انضمام أجزائه كقراءة القرآن، ومحبط للعمل كله إن كانت صحة بعضه متوقفة على صحته كله كالصلاة والصوم والحج .

وأما القسم الثالث وهو أن يكون الرياء هو الباعث على العمل أصلا فإنه محبط للعمل بالاتفاق لقوله صلى الله عليه وسلم : " قال الله عز وجل : أنا أغنى الشركاء عن الشرك، فمن عمل لى عملا أشرك فيه غيرى فأنا منه برىء وهو للذى أشرك "[(١)] .

وإذا كان الرياء محبطا للعمل على هذا النحو فإنه ينبغى مراعاة عدد من الأمور التى تساعد على الخلاص من هذه الرذيلة :

أولها : أن يعرف المرء أن الرياء من الكبائر لأنه يدل على أن ما سوى الله أعظم وقعا فى قلبه من الله، وإلا لما صرف ما هو حق لله إلى الغير .

وثانيها : أن يعرف أنه لو أخلص الطاعة لله لاستوفى حمد الله، ولما أتى بها لأجل الرياء فقد استبدل بحمد سلطان السلاطين حمد أخس خلقه، وما ذلك إلا جهل وحماقة .

وثالثها : أن يعرف أنه كالمستهزئ بالله، لأنه يدعى بلسانه أو بحاله الظاهر أنه أتى بعمله لوجه الله فى حين أنه أتى به فى الحقيقة لغير الله .

ورابعها : أن يعرف أن الرياء كالاستخفاف بالحق سبحانه، لأن من حضر فى حضرة أعظم الملوك قدرة وقهرا وكرما وفضلا وعرض عليه حاجة من حاجاته، وكان قلبه غير معلق فى ذلك الكلام بذلك الملك بل كان قلبه معلقا بأخس من حضر من العبيد كان ذلك سوء ظن واستخفافا به، فكذا ههنا .

وخامسها : أن يتكلف إظهار كراهية الرياء، وأن يواظب على إخفاء الحسنات وإظهار السيئات شريطة ألا يكون فى محل من يقتدى به .

---

(١) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤٢٠٢.

وسادسها : أن يشتغل بمحاربة الشيطان وهوى النفس .

وسابعها : أن يواظب على وظائف الشرائع التي يرجع حاصلها إلى الإيمان بالأعمال الشاقة لئلا تصير الطبيعة مستولية، فإذا ألفت الشريعة فعند ذلك يفوض رعاية المصالح إلى الخالق ويكون مخلصا فى عبوديته تعالى[1] .

الكبر :

الكبر هو التعاظم والافتخار بالنعم وعدم رعاية حقوق الآخرين[2] .

والكبر نوعان :

أحدهما بين العباد وبين ربهم، وهو أعظم الكبر، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [سورة غافر، الآية ٦٠]، وقال : ﴿ لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلَّه وَلاَ الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً ﴾ [سورة النساء، الآية ١٧٢]، وقال : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٣٤]، وقال : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُوراً ﴾ [سورة الفرقان، الآية ٦٠] .

وثانيهما : كبر بين العبد وبين العباد، وأعظمه الكبر على الرسل صلوات الله عليهم، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جَاءَهُم مُّوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الأَرْضِ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٣٩]، وقال : ﴿وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [سورة القصص، الآية ٣٩]، وقال : ﴿ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ۞ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴾ [سورة المدثر، الآيتان ٢٣ - ٢٤]، وقال : ﴿ قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحا مرسل من ربه ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٧٥]، وقال : ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ﴾ [سورة النحل، الآية١٤].

والكبر يتشعب من العجب والحقد والحسد والرياء، ويرجع فى الأساس إلى الجهل والذهول عن حقوق الآخرين والاغترار بالموجود وإن كان تافها والاستهانة بالمفقود وإن كان عظيمًا[3]، ومحاولة ستر النقائص والعيوب، ولهذا فإنه يكون أرسخ وأعم فى الأجناس الذليلة من الناس، يقول الجاحظ : " الكبر فى الأجناس الذليلة أرسخ وأعم، ولكن الذلة والقلة مانعتان من ظهور كبرهم، فصار لا يعرف

(١) انظر الرازى، الأخلاق ص ١٦٤، و ص ١٧٣ وما بعدها .

(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ٧٩ .

(٣) انظر المحاسبى، الرعاية لحقوق الله ص ٣٠١ وما بعدها، والشيخ محمد الغزالى، المحاور الخمسة للقرآن الكريم ص ٢١٠ .

ذلك إلا أهل المعرفة كعبيدنا من السند وذمتنا من اليهود . والجملة أن كل من قدر من السفلة والوضعاء والمحقرين أدنى قدرة ظهر من كبره على من تحت قدرته على مراتب القدرة ما لا خفاء به، فإن كان بما له فى صدور الناس تزيد فى ذلك واستظهرت طبيعته بما يظن أن فيه رقع ذلك الخرق، وحياص ذلك الفتق، وسد تلك الثلمة"[1].

ولا شك أن الكبر فى غاية القبح فى حق العباد لأهم - بخلاف الخالق سبحانه وتعالى - ناقصون بذواهم، فمن أظهر العلو كان كاذبا ومدعيا مشاركة الله - تعالى - فى هذا الوصف، قال تعالى : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة الحشر، الآية ٢٣] [2]، وقال صلى الله عليه وسلم: "يقول الله سبحانه : الكبرياء ردائى والعظمة إزارى، فمن نازعنى واحدا منهما ألقيته فى النار"[3].

ومن أوجه قبح الكبر أيضا أنه يصد الإنسان عن الحق ويدفعه إلى غمط الناس، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : " الكبر بطر الحق وغمط الناس "[4] .

ولما كان الكبر على هذا النحو من القبح حذر الله - تعالى - منه ومن عواقبه فقال : ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٤٦]، وقال : ﴿ ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِياً ﴾ [سورة مريم، الآية ٦٩]، وقال : ﴿ فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [سورة غافر، الآية ٧٦] . كما حذر الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا من الكبر وعواقبه فقال : " ألا أخبركم بأهل النار ؟ كل عتل جواظ مستكبر"[5]، وقال : " لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من كبر "[6]، وقال : " من يتكبر على الله درجة يضعه الله به درجة حتى يجعله فى أسفل السافلين "[7]، وقال : " لا يزال الرجل يذهب بنفسه حتى يكتب فى الجبارين فيصيبه ما أصابهم "[8] .

ولكن إذا كان الكبر قبيحا وعواقبه وخيمة فكيف ينفيه الإنسان عن نفسه ؟

يمكن للإنسان تحصيل هذا الغرض بعدد من الأمور أهمها :

(١) الجاحظ، الحيوان جـ ٦ ص ٧١.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٩ ص ٢٥٦.
(٣) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٧٥ .
(٤) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ١٤٧.
(٥) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الأدب، الحديث رقم ٦٠٧١.
(٦) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ١٤٧.
(٧) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٧٦.
(٨) سنن الترمذى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ٢٠٠٠.

١) أن يتذكر أنه لم يكن شيئا مذكورا، وأن الله أوجده بعد العدم، وأنه حينما أوجده بدأه بموته قبل حياته لأنه خلقه من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة ثم جعله عظاما ثم كسا العظام لحما، وكما بدأه بموته قبل حياته بدأه بضعفه قبل قوته، وبجهله قبل علمه، وبعماه قبل بصره، وبصممه قبل سمعه، وببكمه قبل نطقه، وبجوعه قبل شبعه، وبعريه قبل ستره، وبضلالته قبل هداه، وبفقره قبل غناه

٢) أن يتذكر أن أصله وفصله وضيعان، فأصله التراب الذى يداس بالأقدام، وفصله النطفة التى تغسل منها الأجساد والأثواب، قال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ﴾ [سورة غافر، الآية ٦٧]، وقال : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴾ [سورة الحجر، الآية ٢٦]، وقال : ﴿ أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴾ [سورة المرسلات، الآية ٢٠].

٣) أن يتأمل فيما به من أقذار، فالرجيع فى بطنه، والبول فى مثانته، والمخاط فى أنفه، والبزاق فى فمه، والوسخ فى أذنيه .. إلخ .

٤) أن يعرف أنه عبد ذليل أمره إلى غيره، يعيش كرها مقهورا، ويجوع كرها مقهورا، ويغلبه النوم كرها مقهورا، لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا، يغلب فى المكروهات، يريد من نفسه ما لا يقدر : يريد ألا يجوع ولا يظمأ ولا يمرض فيترل به من ذلك خلاف مراده، ويريد أن يذكر الشئ فينساه، ثم هو مع ذلك لا يأمن أن يكون تلفه فيما يريد ويحب .

٥) أن يعرف أنه وإن طال عمره سيموت لا محالة، وأنه سيصير جيفة قذرة، وأنه سيبلى دون ذنوبه، وأنه محاسب على هذه الذنوب إلا أن يعفو الله تعالى .

٦) أن يعرف أن الكبر لا يتناسب مع ما يلزمه من شكر الله - تعالى - على نعمه، وأنه يعرض - بكبره - ما به من نعم الله - تعالى - للزوال .

٧) أن يضع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التى تحذر من الكبر وعواقبه نصب عينيه دائما .

٨) أن يكثر من العبادات المصحوبة بالخضوع والخشوع والتذلل لله تعالى[1] .

الغضب :

الغضب يعرض للإنسان فى مزاجه عند غليان دم قلبه لشهوة الانتقام أو لدفع أمر مكروه [2].

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ٧٩، و جـ ٢٩ ص ٢٥٦، والمحاسبى، الرعاية لحقوق الله ص ٣١٧ - ٣٢٣ .

(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ٢١١ .

و الغضب إنما يهيج بالإنسان إذا استقبح من المغضوب عليه عملا ثم اعتقد فى نفسه كونه قادرا، واعتقد فى المغضوب عليه كونه عاجزا عن الدفع، فعند حصول هذه الاعتقادات الثلاثة يغتر الإنسان بظواهر الأمور ويقدم على الانتقام(١) .

وقد حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من الغضب لأنه يخرج صاحبه عن الحكمة ويجعله فريسة للشيطان فقال : " ليس الشديد بالصرعة، إنما الشديد الذى يملك نفسه عند الغضب "(٢)، وقال لأحد أصحابه حينما سأله : أخبرنى بكلمات أعيش بهن ولا تكثر على فأنسى : " اجتنب الغضب "(٣).

كما حذر عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما من المبالغة فى الغضب، فقال عمر : " لا يكن حبك كلفا، ولا يكن غضبك تلفا " فقيل له : كيف ذاك ؟ فقال : " إذا أحببت كلفت كلف الصبى، وإذا أبغضت أحببت لصاحبك التلف "(٤)، وقال على : " أحبب حبيبك هونا ما عسى أن يكون بغيضك يوما ما، وأبغض بغيضك هونا ما عسى أن يكون حبيبك يوما ما "(٥) .

ويقول ابن المقفع فى هذا الصدد أيضاً : " إن من الناس ناسا كثيرا يبلغ من أحدهم الغضب إذا غضب أن يحمله ذلك على الكلوح والقطوب فى وجه غير من أغضبه، وسوء اللفظ لمن لا ذنب له، والعقوبة لمن لم يكن يهم بمعاقبته، وشدة المعاقبة باللسان واليد لمن لم يكن يريد به إلا دون ذلك . ثم يبلغ به الرضى إذا رضى أن يتبرع بالأمر ذى الخطر لمن ليس بمنزلة ذلك عنده، ويعطى من لم يكن يريد إعطاءه، ويكرم من لم يكن يريد إكرامه ولا حق له ولا مودة عنده، فاحذر هذا الباب الحذر كله "(٦) .

وليس معنى هذا أن الغضب كله مذموم، فهناك نوع من الغضب واجب ومحمود، وهو الغضب لله تعالى عند انتهاك الحرمات وتجاوز الحدود الشرعية، قال صلى الله عليه وسلم:" من أعطى لله تعالى، ومنع لله، وأحب لله، وأبغض لله، وأنكح لله فقد استكمل إيمانه "(٧)، وقالت عائشة رضى الله عنها : " ما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله فينتقم لله بها "(٨)، وقال الشافعى رضى الله عنه : " من استغضب و لم يغضب فهو حمار، ومن استرضى و لم يرض فهو شيطان"(٩).

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١ ص ٨١.
(٢) موطأ الإمام مالك جـ ٢ كتاب حسن الخلق، الحديث رقم ١٢، والبخارى، الأدب المفرد، الحديث رقم ١٣١٧.
(٣) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢٣٣٦٠.
(٤) البخارى، الأدب المفرد ص ٣٨٢.
(٥) البخارى، الأدب المفرد ص ٣٨٢.
(٦) ابن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير ص ٧٢ وما بعدها .
(٧) مسند الإمام أحمد بن حنبل، الحديث رقم ١٥٥٧٥.
(٨) محمد فؤاد عبد الباقى، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، كتاب الفضائل، الحديث رقم ١٥٠٢.
(٩) الرازى، مناقب الإمام الشافعى ص ٢٩٩ .

ولكن إذا كان الغضب منه ما هو محمود ومنه ما هو مذموم فكيف يمكن علاج النوع المذموم؟

يمكن تحصيل هذا الغــرض بعدد من الأمور أهمها :

١) أن يتذكر الغضبان أنه كم أساء فى العمل، وأن الله – تعالى – مع قدرته عليه لم ينـتقم منه.

٢) أن يعرف أن عفوه عن عباد الله من الأمور التى تبعد صاحبها عن غضب الله – تعالى – وتقربه من عفوه، ويدل على ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله بن عمرو حينما سأله : ماذا يباعدنى من غضب الله عز وجل ؟ " لا تغضب "[١] .

٣) أن يتذكر أنه إذا أمضى الغضب وانتقم كان شريكا للسباع المؤذية والحيات القاتلـة، وإذا ترك الانتقام واختار العفو كان شريكا لأكابر الأنبياء والأولياء .

٤) أن يتذكر أنه ربما انقلب المغضوب عليه الضعيف قويا قادرا عليه فحينئذ ينتقم منه على أسوأ الوجوه، أما إذا عفا كان ذلك إحسانا منه عليه، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٢٠١][٢].

٥) أن يتذكر ما أعد للمتقين الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس من ثواب، قال تعـالى : ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ۞ الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِـي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [سورة آل عمران، الآيتان ١٣٣ - ١٣٤]، وقال صلى الله عليه وسلم : " من كظم غيظا وهو قادر على أن ينفذه دعـاه الله - تبارك وتعالى - على رءوس الخلائق حتى يخيره من أى الحور شاء "[٣]، وقال : " ما من جرعة أعظم عند الله أجرا من جرعة غيظ كظمها عبد ابتغاء وجه الله "[٤] .

٦) أن يستعيذ بالله - تعالى - من الشيطان الرجيم، قال معاذ بن جبل رضـى الله عنـه : استب رجلان عند النبى صلى الله عليه وسلم، فغضب أحدهما غضبا شديدا حتى خيل إلى أن أنفه يتمرع من شده غضبه، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : " إنى لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه ما يجـد مـن الغضب " فقال : ما هى يا رسول الله ؟ قال : " يقول : اللهم إنى أعوذ بك من الشيطان الرجيم "[٥] .

---

(١) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٦٦٣٥ .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٥ ص ٨١ .
(٣) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٥٥٧٤.
(٤) البخارى، الأدب المفرد، الحديث رقم ١٣١٨.
(٥) سنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٧٨٠.

٧) أن يغير من هيئته، قال صلى الله عليه وسلم : " إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس فإن ذهب عنه الغضب وإلا فليضطجع "[١] .

٨) أن يتوضأ، قال صلى الله عليه وسلم : " إن الغضب من الشيطان، وإن الشيطان خلق من النار، وإنما تطفأ النار بالماء، فإذا غضب أحدكم فليتوضأ " [٢].

الكذب :

الكذب هو عدم مطابقة الخبر للحقيقة، وله صور عديدة منها :

١) المبالغة فى النقل وزخرفة القول بما يلقى فى روع السامع خلاف الحقيقة، قال تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴾ [سورة غافر، الآية ٢٨] .

٢) الاقتصار على بعض الحقيقة كمن يستشهد من القرآن بآيات مبتورة يفسد بالبتر معناها، كأن يقول : ﴿ ويل للمصلين ﴾ [سورة الماعون، الآية ٤] دون أن يكمل﴿ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾ [سورة الماعون، الآية ٥]، أو يقول : ﴿ لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاة ﴾ [سورة النساء، الآية ٤٣] دون أن يكمل ﴿ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ﴾ [سورة النساء، الآية ٤٣] .

٣) النفاق وهو أن يظهر المرء خلاف ما يبطن، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [سورة النساء، الآية ١٤٥] .

٤) الملق وهو التزلف إلى الغير بكيل المدح له من غير استحقاقه إياه، وهو ضرب من ضروب النفاق .

٥) خلف الوعد، قال تعالى : ﴿ وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِه لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ ۞ فَلَمَّا آتَاهُم مِّن فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُم مُّعْرِضُونَ ۞ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [سورة التوبة، الآيات ٧٥ - ٧٧] .

٦) .التحفظ والتعمية، وتكثر هذه الصورة من الكذب فى الوسط السياسى وخصوصا لدى سفراء الدول والمندوبين السياسيين، وقد يكون ثمة ما يبررها، ومن ثم فإنها داخلة إلى حد ما فى إطار الكذب المباح .

٧) الافتخار وادعاء حيازة أنواع الكمال أو بعضها، قال تعالى : ﴿ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ [سورة لقمان، الآية ١٨] .

---

(١) سنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٧٨٢، ومسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢١٢٤٥.
(٢) سنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٧٨٤.

٨) شهادة الزور، قال تعالى : ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾ [سورة الحج، الآية ٣٠] .

٩) الافتراء، قال تعالى : ﴿ إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون ﴾ [سورة النحل، الآية ١٠٥] (١) .

وكما أن للكذب صورا متنوعة فإن له أيضا دوافع متنوعة تتنوع بتنوع هذه الصور، وقد يكون لكل صورة أكثر من دافع، وفيما يأتى عرض لأبرز هذه الدوافع :

١) الرغبة فى الحصول على مقابل مادى، كما هو الحال - مثلا - عند معتادى شهادة الزور لقاء عوض دنيوى .

٢) الرغبة فى إسماع الغير شيئا غريبا .

٣) الخوف من العقاب(٢) .

٤) التنفير من مذهب فكرى مخالف(٣)، كما فعل المنافقون والحاقدون على الإسلام، حيث أكثروا من الكذب على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بغرض تشويه الإسلام وتنفير الناس منه، قال صلى الله عليه وسلم : " من حدث عنى حديثا يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين "(٤) .

٥) الرغبة فى إضحاك الآخرين، قال صلى الله عليه وسلم : " ويل للذى يحدث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له، ويل له "(٥).

٦) الرغبة فى محاكاة الآخرين والنقل عنهم فيما يجوز وما لا يجوز، قال صلى الله عليه وسلم: " كفى بالمرء إثما أن يحدث بكل ما سمع "(٦) .

٧) الرغبة فى جذب انتباه الصغار وصرفهم عن اللهو واللعب، قال عبد الله بن عامر : "دعتنى أمى يوما ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - قاعد فى بيتنا فقالت : ها تعال أعطيك، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : " وما أردت أن تعطيه ؟ " قالت : أعطيه تمرا، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أما إنك لو لم تعطيه شيئا كتبت عليك كذبة "(٧) .

---

(١) انظر د/مهدى علام، فلسفة الكذب ص ١٩ – ٢٣ .
(٢) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ٢ ص ١١٣.
(٣) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ٢ ص ١٥٣.
(٤) الخرائطى، مساوئ الأخلاق ومذمومها، باب ما جاء فى الكذب، الحديث رقم ١٦٦.
(٥) سنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٩٩٠
(٦) سنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٩٩٢.
(٧) سنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٩٩١.

٨) الرغبة فى التظاهر بالبطولة، وهذه الرغبة تكون واضحة جدا لدى الأطفال فى مراحلهم العمرية الأولى .

٩) الرغبة فى إيقاع الآخرين فى الاضطراب والالتذاذ بذلك .

١٠) الرغبة فى إخفاء العيوب والنقائص [١].

والكذب فى أغلب صوره قبيح باتفاق العقلاء، وذلك يعود إلى عدد من الأمور، أهمها :

١) أنه على خلاف مصلحة العالم [٢].

٢) أنه يجعل صاحبه منافقا منبوذا، قال صلى الله عليه وسلم : " أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خلة منهن كانت فيه خلة من نفاق حتى يدعها : إذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا وعد أخلف، وإذا خاصم فجر " [٣].

٣) أنه يقود صاحبه إلى الفجور، قال صلى الله عليه وسلم : " إياكم والكذب، فإن الكذب يهدى إلى الفجور، وإن الفجور يهدى إلى النار، وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا "[٤] .

٤) أنه لا يجتمع مع الإيمان بحال من الأحوال، لأن الإيمان تصديق والكفر تكذيب، قال صفوان بن سليم : قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أيكون المؤمن جبانا ؟ فقال : "نعم"، فقيل له: أيكون المؤمن بخيلا ؟ فقال : " نعم "، فقيل له : أيكون المؤمن كذابا؟ فقال: " لا "[٥] .

٥) أنه يظلم قلب صاحبه، قال صلى الله عليه وسلم : " لا يزال العبد يكذب وتنكت فى قلبه نكتة سوداء حتى يسود قلبه كله فيكتب عند الله من الكاذبين " [٦].

٦) أنه غدر خبيث واستغلال وضيع لثقة السامع، قال صلى الله عليه وسلم : " كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثا هو لك به مصدق وأنت له به كاذب " [٧].

وإذا كان الكذب قبيحا فى أغلب صوره فإن هناك صورا للكذب ليست قبيحة، بل إن بعضها واجب وحسن، ومن الأمثلة على ذلك :

---

(١) انظر د/مهدى علام، فلسفة الكذب ص ٧٦ – ٨١، و ص ١٠٨ – ١١٧.
(٢) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ١ ص ٣٥ .
(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ٥٨.
(٤) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٦٠٧.
(٥) موطأ الإمام مالك، جـ ٣، كتاب الكلام، الحديث رقم ١٩.
(٦) موطأ الإمام مالك، جـ ٣، كتاب الكلام، الحديث رقم ١٨.
(٧) الخرائطى، مساوئ الأخلاق ومذمومها، باب ما جاء فى الكذب، والحديث رقم ١١٣ .

- أن الكافر إذا قصد قتل النبى فاختفى النبى فى دار إنسان، فجاء الكافر وسأل صاحب الدار عن ذلك النبى، وعلم صاحب الدار أنه لو أخبره عن مكان النبى أو سكت أو اشتغل بالتعريض لقتله قطعا . فالكذب ههنا ليس حسنا فقط ولكنه واجب أيضا .

- أن من توعد غيره ظلما وقال : إنى سأقتلك غدا فلا شك أنه متى لم يفعل ذلك صار هذا الخبر كذبا، وصار حسنا مع كونه كذبا، يؤكد ذلك أنه لو كان الكذب قبيحا هنا لكان ترك الوعيد – فى هذه الحالة – مستلزما للقبيح، ومستلزم القبيح قبيح، فيجب أن يكون ترك الوعيد قبيحا، فيكون فعله حسنا لا محالة، وهو باطل بالاتفاق(١) .

- أن المكره يباح له – عقلا وشرعا – الكذب حتى النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان، قال تعالى : ﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [سورة النحل، الآية ١٠٦] .

- أن الكذب مباح – عقلا وشرعا – بهدف الخدعة فى الحرب، أو الإصلاح بين متخاصمين، أو إرضاء الزوجة، قال صلى الله عليه وسلم : " كل الكذب مكتوب كذبا لا محالة إلا أن يكذب الرجل فى الحرب فإن الحرب خدعة، أو يكون بين رجلين شحناء فيصلح بينهما، أو يكذب امرأته يرضيها "(٢) .

ولكن إذا كان من الكذب ما هو قبيح وما هو واجب وحسن وما هو مباح فكيف يمكن للمرء أن يتجنب النوع الأول ؟

يمكن للمرء تحقيق ذلك بعدد من الأمور، أبرزها :

١) أن يلجأ إلى التعريض – إذا اقتضى الأمر ذلك – بإضمار أمر وراء ما دل عليه الظاهر : إما بزيادة أو نقصان أو تقييد مطلق أو تخصيص عام مع عدم تنبيه السامع إلى أنه نوى ذلك وإلا فات المقصود(٣).

٢) أن يراقب الله – عز وجل – فى كل تصرفاته .

٣) أن يتذكر الأوامر الشرعية بالتزام الصدق وما أعد للصادقين من الثواب العظيم، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ [سورة التوبة، الآية ١١٩]، وقال : ﴿ هَذَا

---

(١) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ١ ص ٣٨.
(٢) الخرائطى، مساوئ الأخلاق ومذمومها، باب ما جاء فى الكذب، الحديث رقم ١٦٠.
(٣) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ١ ص ٣٨.

يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ﴾ [سورة المائدة، الآية ١١٩]، وقال : ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٢٤] .

٤) أن يتذكر العواقب الوخيمة للكذب فى الحال والمآل، فمن ذلك مثلا : سقوط القيمة الأدبية للكذاب فى المجتمع، وعدم قبول شهادته، وعدم تعاون الآخرين معه فى قضاء مصالحه لبغضهم إياه، والمعاناة من تأنيب الضمير، وحلول العذاب يوم العرض والحساب، قال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وَجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ ﴾ [سورة الزمر، الآية ٦٠]، وقال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ ﴾ [سورة يونس، الآية ٦٩]، وقال : ﴿ فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۞ الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ ۞ يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعّاً ۞ هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴾ سورة الطور، الآيات ١١ - ١٤]، وقال صلى الله عليه وسلم: " رأيت كأن رجلا جاءنى فقال لى : قم، فقمت معه، فإذا أنا برجلين أحدهما قائم والآخر جالس، بيد القائم كلوب من حديد يلقمه فى شدق الجالس فيجذبه حتى يبلغ كاهله، ثم يجذبه فيلقمه الجانب الآخر، فيمده، فإذا مده رجع الآخر كما كان، فقلت للذى أقامنى : ما هذا ؟ قال : هذا رجل كذاب يعذب فى قبره إلى يوم القيامة "[(١)] .

٥) أن يحدد لنفسه قدوة أو مثلا أعلى ممن عرفوا بالصدق، ويحرص على محاكاته بقدر الإمكان .

٦) أن يعاقب نفسه كلما كذب كذبة بحرمانها من بعض مشتهياتها .

ثلة من الرذائل الأسرية :

اهتم الرازى أيضا بشرح وتحليل العديد من الرذائل الأسرية، وبتقديم ما يراه مناسبا لعلاجها، فمن ذلك مثلا :

سوء المعاشرة :

يعد سوء المعاشرة من الرذائل التى نهى عنها الشرع سواء كان مصدره الزوج أو الزوجة، أما سوء معاشرة الزوج لزوجته فله صور كثيرة منها :

١) إبداء النفرة من صحبتها، قال تعالى : ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً ﴾ [سورة النساء، الآية ١٩] .

وقد تفهم هذه الآية على وجهين :

الأول : أنكم إن كرهتم صحبتهن فأمسكوهن بالمعروف، فعسى أن يكون فى صحبتهن الخير الكثير . ومن قال بذلك فسر الخير الكثير تارة بولد يحصل فتنقلب الكراهة محبة والنفرة رغبة، وتارة بأنه

(١) الخرائطى، مساوئ الأخلاق ومذمومها، باب ما جاء فى الكذب، الحديث رقم ١٣٠.

لما كره صحبتها ثم إنه يتحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله، وأنفق عليها وأحسن إليها على خلاف الطبع استحق الثواب الجزيل فى العقبى والثناء الجميل فى الدنيا.

الثانى : أنكم إن كرهتموهن رغبتم فى مفارقتهن فربما جعل الله فى تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا، وذلك بأن تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجا آخر خيرا منه، ونظيره قوله تعالى : ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلاًّ مِّن سَعَتِهِ ﴾ [سورة النساء، الآية ١٣٠] .

وقد نسب الرازى هذا الوجه إلى أبى بكر الأصم وعلق عليه بقوله : " هذا بعيد لأنه تعالى حث بما ذكر على سبيل الاستمرار على الصحبة فكيف يريد بذلك المفارقة ! "(١) .

٢) ترك مجامعتها ومداعبتها، قال تعالى : ﴿ وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ﴾ [سورة النساء، الآية ١٢٨].

٣) عقد المقارنة بينها وبين النساء الأخريات بهدف الإزراء عليها .

٤) إظهار الخشونة فى القول والاعتداء عليها بالضرب، قال صلى الله عليه وسلم ناهيا عن ذلك : " لا تضربن إماء الله "(٢)، وقال : " إلام يجلد أحدكم امرأته جلد الأمة ولعله أن يضاجعها من آخر يومه "(٣) .

٥) وطؤها فى دبرها .

وقد اختلف العلماء فى ذلك وانقسموا إلى فريقين : فريق يقول بأنه لا يجوز إتيان النساء فى أدبارهن، وفريق يقول بجواز ذلك . أما الذين قالوا بأنه لا يجوز إتيان النساء فى أدبارهن فاحتجوا بعدد من الحجج :

الحجة الأولى : أن الله - تعالى - قال فى آية المحيض : ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٢٢]، فجعل قيام الأذى علة لحرمة إتيان موضع الأذى، ولا معنى للأذى إلا ما يتأذى منه الإنسان، وههنا يتأذى الإنسان بروائح دم الحيض النتنة، وحصول هذه العلة فى الدبر أظهر لأنه محل النجو، ومن ثم فإنه يجب حصول الحرمة .

الحجة الثانية : قوله تعالى : ﴿ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٢٢]، وظاهر الأمر للوجوب، ولا يمكن أن يقال : إنه يفيد إتيانهن، لأن ذلك غير واجب، فوجب حمله على

(١) الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ١١.
(٢) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٩٨٥.
(٣) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٩٨٣.

أن المراد منه أن من أتى المرأة وجب أن يأتيها فى ذلك الموضع الذى أمر الله - تعالى - به . ثم هذا غير محمول على الدبر، لأن ذلك بالإجماع غير واجب، فتعين أن يكون محمولا على القبل(١) .

الحجة الثالثة : قوله تعالى : ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٢٣] والحرث لا يكون إلا فى الموضع الذى يرجى منه الولد (٢).

الحجة الرابعة : زيادة المفسدة بالتعرض لانقطاع النسل .

الحجة الخامسة : الانتقال المحتمل إلى أدبار المرد، لأن إتيان الزوجة فى دبرها ذريعة لهذا الانتقال.

الحجة السادسة : الإضرار بالزوجة من ثلاثة وجوه :

الأول : أنه يحرمها من قضاء وطرها، ويدفعها دفعا إلى الزنا ما دامت لم تقض شهوتها.

الثانى : أنه يسبب لها آلاما شديدة، لأن الدبر لم يتهيأ لهذا و لم يخلق له .

الثالث : أنه يضر قدرتها على التحكم فى الإخراج، لأنه يصيب عضلة الدبر بأضرار بالغة .

الحجة السابعة : الإضرار بالرجل المقدم عليه من وجوه :

أحدها : أنه لا يخرج كل المحتقن من ماء الرجل، لأن دبر المرأة ليس له خاصية اجتذاب ماء الرجل بخلاف فرجها الذى يتمتع بهذه الخاصية .

وثانيها : أنه يحتاج إلى حركات متعبة جدا لمخالفته للطبيعة .

وثالثها : أنه مثير للاشمئزاز، لأنه يترتب عليه استقبال النجو وملابسته .

ورابعها : أنه لا يحقق للرجل المتعة الكاملة، لأنه غريب بعيد عن الطباع منافر لها غاية المنافرة .

الحجة الثامنة : أنه يذهب بالمودة بين الفاعل والمفعول بها ويبدلهما بها تباغضا وتلاعنا .

الحجة التاسعة : أنه يحدث الهم والغم والنفرة عن الفاعل والمفعول بها، لأنه يسود الوجه، ويظلم الصدر، ويطمس نور القلب، ويكسو الوجه وحشة تصير عليه كالسيماء يعرفها من له أدنى فراسة .

الحجة العاشرة : أن الاستقراء دل على أنه من أسباب زوال النعم وحلول النقم .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٦ ص ٦١ وما بعدها .
(٢) انظر الشوكانى، نيل الأوطار جـ ٦ ص ٢٠٢ .

الحجة الحادية عشرة : أنه سبب لمقت الله - تعالى - لفاعله وإعراضه عنه وعدم نظره إليه، قال صلى الله عليه وسلم : " إن الله لا يستحيي من الحق - ثلاث مرات - لا تأتوا النساء فى أدبارهن "(١)، وقال : " لا ينظر الله - عز وجل - إلى رجل جامع امرأته فى دبرها "(٢) .

أما الفريق الذى قال بجواز وطء الزوجة فى دبرها فقد احتج بعدد من الحجج :

الحجة الأولى : أنه لما قال عز وجل : ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ﴾ دل على أن الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين، فلما قال بعده : ﴿ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾ كان المراد : فأتوا نساءكم أنى شئتم، فيكون هذا إطلاقا فى إتيانهن على جميع الوجوه .

وفى هذا الصدد يقول الشافعى رضى الله عنه : " سألنى محمد بن الحسن فقلت له : إن كنت تريد المكابرة وتصحيح الروايات وإن لم تصح فأنت أعلم، وإن تكلمت بالمناصفة كلمتك، قال : على المناصفة، قلت : فبأى شىء حرمته ؟ قال : يقول الله عز وجل : ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ وقال: ﴿ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾ والحرث لا يكون إلا فى الفرج . قلت : أفيكون ذلك محرما لما سواه ؟ قال: نعم . قلت : فما تقول لو وطئها بين ساقيها أو فى أعكانها أو تحت إبطيها أو أخذت ذكره بيدها أفى ذلك حرث ؟ قال : لا . قلت : فيحرم ذلك ؟ قال : لا . قلت : فلم تحتج بما لا حجة فيه ؟ قال : فإن الله قال : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۞ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۞ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ العَادُونَ ﴾ [سورة المعارج، الآيات ٢٩ - ٣١]، قال : فقلت له : هذا مما يحتجون به للجواز أن الله أثنى على من حفظ فرجه من غير زوجته وما ملكت يمينه، فقلت له : أنت تتحفظ من زوجتك وما ملكت يمينك "(٣) .

الحجة الثانية : أن كلمة " أنى " فى قوله : ﴿ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾ معناها : أين، بدليل قوله تعالى : ﴿ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٣٧] إذ التقدير : من أين لك هذا ؟ فصار تقدير الآية : فأتوا حرثكم أين شئتم، وتعبير : أين شئتم يدل على تعدد الأمكنة، كقولنا : اجلس أين شئت، ويكون هذا تخييرا بين الأمكنة .

الحجة الثالثة : التمسك بعموم قوله تعالى : ﴿ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ تُـرِكَ العمل به فى حق الذكور لدلالة الإجماع، فوجب أن يبقى معمولا به فى حق النسوان .

---

(١) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٩٢٥ .
(٢) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ١٩٢٣.
(٣) الشوكانى، نيل الأوطار جـ ٦ ص ٢٠٢.

الحجة الرابعة : أن أهل العلم توافقوا على أنه لو قال الرجل لامرأته : دبرك على حرام ونوى الطلاق فإنه يكون طلاقا، وهذا يقتضى كون دبرها حلالا له .

وقد أجاب الأولون عن هذه الحجج من وجوه :

الأول : أن الحرث اسم لموضع الحرث، ومعلوم أن المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للحراثة، فامتنع إطلاق اسم الحرث على ذات المرأة إلا على سبيل المجاز المشهور من تسمية كل الشىء باسم جزئه، ومن ثم فإنه يجب حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على التعيين .

الثانى : أنه لما كان المراد بالحرث فى قوله : ﴿ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ ﴾ ذلك الموضع المعين لم يكن حمل ﴿أَنَّى شِئْتُمْ﴾ على التخيير فى مكان، وعند هذا يضمر فيه زيادة، وهى أن يكون المراد : من أنى شئتم، أى أنه يجوز للرجل أن يأتى امرأته وهى قائمة أو باركة أو مضطجعة، كما يجوز له أن يأتيها من قبلها فى قبلها، ومن دبرها فى قبلها .

الثالث : التمسك بعموم قوله تعالى : ﴿ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ استدلال بالعام فى حين أن دلائلنا خاصة، والخاص مقدم على العام .

الرابع : قول الرجل لامرأته : دبرك على حرام إنما صلح أن يكون كناية عن الطلاق لأنه محل لحل الملابسة والمضاجعة، فصار ذلك كقوله : يدك طالق .

والرأى الراجح ـ فى نظرى ـ هو الرأى القائل بعدم جواز إتيان المرأة فى دبرها لعدد من الأمور، أبرزها :

١) أن الأصل تحريم المباشرة إلا ما أحل الله بالعقد، ولا يقاس عليه غيره لعدم المشابهة فى كونه مثله محلا للزرع، وأما تحليل الاستمتاع فيما عدا الفرج فهو مأخوذ من دليل آخر .

٢) أن سبب نزول الآية ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ﴾ دال على التحريم، قال ابن عباس رضى الله عنه : " جاء عمر إلى النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال : يا رسول الله : هلكت، قال : وما الذى أهلكك ؟ قال : حولت رحلى البارحة، فلم يرد عليه بشىء . قال : فأوحى الله إلى رسوله هذه الآية ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾، أقبل وأدبر واتقوا الدبر والحيضة "[١]، وقالت السيدة أم سلمة رضى الله عنها : " لما قدم المهاجرون المدينة على الأنصار تزوجوا من نسائهم، وكان المهاجرون يجبون[٢]، وكانت الأنصار لا تجبى، فأراد رجل امرأته من المهاجرين على ذلك فأبت عليه حتى تسأل

---

(١) الشوكانى، نيل الأوطار جـ ٦ ص ٢٠٣.

(٢) التجبية الانكباب على الوجه . والمقصود أنهم يأتون نسائهم وهن باركات .

النبى صلى الله عليه وسلم، قالت : فأتته فاستحيت أن تسأله، فسألته أم سلمة، فنزلت : ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ وقال : لا إلا فى صمام واحد "[1].

٣) أن هناك تهديدات ثلاثة متوالية جاءت عقب قوله تعالى : ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ وهى : ﴿ وَقَدِّمُوا لأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلاقُوهُ ﴾ وهذه التهديدات لا يليق ذكرها إلا إذا كانت مسبوقة بالنهى عن شيء لذيذ مشتهى . فثبت أن الآية دالة على تحريم هذا العمل[2].

هذا عن سوء معاشرة الزوج لزوجته، أما سوء معاشرة الزوجة لزوجها فله صور كثيرة منها :

١) أن تجحد فضائله، وهو ما يعرف بكفران العشير، قال صلى الله عليه وسلم : " رأيت النار فلم أر كاليوم منظرا قط، ورأيت أكثر أهلها النساء، قالوا : لم يا رسول الله ؟ قال : بكفرهن . قيل : يكفرن بالله ؟ قال : يكفرن العشير، ويكفرن الإحسان . لو أحسنت إلى إحداهن الدهر، ثم رأت منك شيئا قالت : ما رأيت منك خيرا قط "[3] .

٢) ألا تلبيه إذا دعاها، وألا تخضع له بالقول إذا خاطبها، وألا تقوم إليه إذا دخل عليها، وألا تسارع إلى أمره، وألا تبادر إلى فراشه باستبشار إذا التمسها وهو ما يعرف بالنشوز، قال تعالى: ﴿وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ [سورة النساء، الآية ٣٤][4]، وقال صلى الله عليه وسلم: " إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فلم تأته فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح "[5].

٣) أن تفشى أسراره وأن تذكر ما يحدث منه عند الجماع .

وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك حيث سأل الرجال : " هل منكم الرجل إذا أتى أهله فأغلق عليه بابه وألقى عليه سترة واستتر بستر الله ؟ " قالوا نعم، قال : " ثم يجلس بعد ذلك فيقول : فعلت كذا ؟ " فسكتوا، فأقبل على النساء فقال : " هل منكن من تحدث ؟ " فسكتن . فجثت فتاة على إحدى ركبتيها وتطاولت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ليراها ويسمع كلامها فقالت : يا

(١) الشوكانى، نيل الأوطار جـ ٦ ص ٢٠٣.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٦ ص ٦٤.
(٣) ابن حجر، فتح البارى، كتاب النكاح، الحديث رقم ٥١٩٧.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ٧٣ .
(٥) سنن أبى داود، كتاب النكاح، الحديث رقم ٢١٤١.

رسول الله، إنهم ليتحدثون وإنهن ليتحدثنه، فقال : " هل تدرون ما مثل ذلك ؟ إنما ذلك مثل شـيطانة لقيت شيطانا فى السكة فقضى منها حاجته والناس ينظرون إليه "(١) .

٤) أن تسأله الطلاق من غير بأس، قال صلى الله عليه وسلم : " أيما امرأة سألت زوجهـا طلاقها من غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة "(٢) .

٥) أن تسأله طلاق امرأة له، قال صلى الله عليه وسلم : " لا تسأل المرأة طـلاق أختـها لتستفرغ صحفتها، ولتنكح، فإنما لها ما قدر لها " (٣).

٦) أن تعتدى عليه بالسب أو الضرب أو تؤذيه بأى شكل من أشكال الإيذاء القوليـة أو الفعلية، قال صلى الله عليه وسلم : " لا تؤذى امرأة زوجها إلا قالت زوجته من الحور العين : لا تؤذيه قاتلك الله ! فإنما هو عندك دخيل أوشك أن يفارقك إلينا "(٤) .

عقوق الوالدين :

يعد عقوق الوالدين من أكبر الكبائر لقوله صلى الله عليه وسلم : " ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ؟ (ثلاثا) الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور " (٥).

وعقوق الوالدين له صور كثيـرة :

١) أن يسىء الولد إليهما بالقول، قال تعالى : ﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٣] .

٢) أن يتسبب فى سبهما، قال صلى الله عليه وسلم : " من الكبائر أن يسب الرجل والديه "قيل : يا رسول الله، وهل يشتم الرجل والديه ؟ قال : " نعم . يسب أبا الرجل، فيسب أباه . ويسب أمه، فيسب أمه "(٦) .

٣) أن يعتدى عليهما بالضرب، ويدل على المنع منه المنع من التأفف، لأن المنع مـن الأدنى يدل على المنع من الأعلى بواسطة القياس الجلى .

٤) أن يتعالى عليهما، قال تعالى : ﴿ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِـنَ الرَّحْمَـةِ ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٤] (٧) .

---

(١) سنن ابى أبى داود، كتاب النكاح، الحديث رقم ٢١٧٤.
(٢) المنذرى، الترغيب والترهيب، كتاب النكاح، الحديث رقم ٣٠١٤.
(٣) سنن أبى داود، كتاب الطلاق، الحديث رقم ٢١٧٦.
(٤) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، الحديث رقم ٢٠١٣ .
(٥) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ٨٧، وفتح البارى، كتاب الأدب، الحديث رقم ٥٩٧٦.
(٦) صحيح مسلم كتاب الإيمان، الحديث رقم ٩٠، ومسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٧٠٠٤.
(٧) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ١٥١ وما بعدها .

٥) أن يمتنع عن خدمتهما إن كانا فى حاجة إليها .

٦) أن يمتنع عن الإنفاق عليهما – مع قدرته عليه – إن كانا محتاجين إليه .

٧) أن يشهر عليهما سلاحه، إلا أن يضطر إلى ذلك بأن يخاف أن يقتلاه، فحينئذ يجوز له قتلهما، لأنه إن لم يفعل ذلك فقد قتل نفسه بتمكين غيره منه[1].

وإنما كان عقوق الوالدين من الكبائر لعدد من الأمور، منها :

١) أن السبب الحقيقى لوجود الإنسان هو تخليق الله – تعالى – وإيجاده، والسبب الظاهرى هو الوالدان فكان تعظيمهما واجبا .

٢) أن الموجود إما قديم وإما محدث، ويجب أن تكون معاملة الإنسان مع الإله القديم بالتعظيم والعبودية، ومع المحدث بإظهار الشفقة، وأحق الخلق بصرف الشفقة إليه هو الأبوان لكثرة إنعامهما على الإنسان، ولهذا قال تعالى : ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٣] .

٣) أن شكر المنعم واجب، ومن شكر المنعم شكر من أجرى النعمة على يديه لقوله صلى الله عليه وسلم : " من لم يشكر الناس لم يشكر الله " [2]، وليس لأحد من الخلائق نعمة على الإنسان مثل ما للوالدين، وتقرير ذلك من وجوه :

الأول : أن الولد قطعة من الوالدين .

الثاني : أن شفقة الأبوين على الولد عظيمة، وجدهما فى إيصال الخير إليه كالأمر الطبيعى، واحترازهما عن إيصال الضرر إليه كالأمر الطبيعى . ومتى كانت الدواعى إلى إيصال الخير متوفرة والصوارف عنه زائلة لا جرم كثر إيصال الخير، فوجب أن تكون نعم الوالدين على الولد كثيرة بل أكثر من كل نعمة تصل من إنسان إلى إنسان .

الثالث : أن الإنسان حال ما يكون فى غاية الضعف ونهاية العجز يكون فى إنعام الوالدين، ومن المعلوم أن الإنعام إذا كان واقعا على هذا الوجه كان موقعه عظيما، ولهذا قال تعالى : ﴿ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٤] .

الرابع : أن إيصال الخير إلى الغير قد يكون لداعية إيصال الخير إليه، وقد يمتزج بهذا الغرض سائر الأغراض الأخرى، وإيصال الخير إلى الولد – فى الغالب – ليس إلا لهذا الغرض فقط، فكان الإنعام فيه أتم وأكمل .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٠ ص ٧٧.
(٢) سنن الترمذى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ١٩٥٥.

صحيح أنه يمكن القول : إن الأبوين لم يطلبا الولد لذاته، وإنما طلباه لتحقيق أغراضهما فكان إنعامهما عليه مقصودا بالعرض وليس مقصودا بالذات، يؤكد ذلك ما يأتى :

١) أنهما طلباه للقيام بخدمتهما وخصوصا حال ضعفهما عند الكبر أو المرض .

٢) أنهما طلباه بهدف الائتناس به حال الوحدة وخصوصا إذا مات أحدهما و لم يكن للآخر رجاء فى النكاح مرة أخرى .

٣) أنهما طلباه للإنفاق عليهما إذا صارا عاجزين عن الكسب يوما ما .

٤) أنهما طلباه للدفاع عنهما إذا تعرضا لاعتداء الآخرين .

٥) أنهما طلباه حتى يدفعا عن نفسيهما الإحساس بالنقص، لأن الذى لا ينجب يعد ناقصا فى العرف الاجتماعى .

٦) أنهما طلباه ليكون امتدادا لهما بعد موتهما، فكأنهما يقاومان به المـــوت وفنـــاء الأثر .

٧) أنهما طلباه ليكون جزءا منهما باقيا بعد موتهما يتمتع بأموالهما ويحجبها عـــن الانتقال إلى الآخرين .

٨) أنهما طلباه ليتخذاه زينة تملأ حياتهما بهجة وسعادة، بدليل قوله تعالى : ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ [سورة الكهف، الآية ٤٦]

وإذا كان الأمر كذلك فأى إنعام حقيقى للأبوين على الولد ؟ و لم يطالب الولد ببرهما؟

الجواب على ذلك من وجوه :

الأول : أن اهتمام الوالدين بإيصال الخيرات إلى الولد ودفع الآفات عنه من أول دخولـــه فى الوجود إلى وقت بلوغه الكبر أعظم من جميع ما يتخيل من الخيرات والمبرات .

الثانى : أنه على جميع التقديرات لا تحصل المكافأة مهما بالغ الولد فى بر والديه، لأن إنعامهما عليه كان على سبيل الابتداء، وفى الأمثال المشهورة أن البادى بالبر لا يكافأ[(١)] .

الثالث :أن رعاية الولد لوالديه تعود منفعتها ـ عند التحقيق ـ إلى الولد، وذلك لأن علاقـــة الولد بوالديه علاقة الفرع بالأصل، فإذا لم يقم الفرع برعاية الأصل احتاج الأصل للرجوع إلى غـــيره، وذلك عار وسيئة فى حقه، فكان الأولى أن يتكفل الفرع بمصالح الأصل دفعًا للضرر عن النفس [(٢)].

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ١٤٩.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٦ ص ٢٢.

وهكذا يتضح أن إنعام الوالدين على الولد أتم من إنعام الغير، وأنه لا يمكن أن يكافأ مهما بالغ الولد فى برهما، ولهذا كان عقوقهما من أكبر الكبائر .

تسخط البنات :

يعد تسخط البنات من أخلاق الجاهلية التى ذمها الإسلام، لأنه فى الحقيقة تسخط لقسمة الله - تعالى - التى دل عليها قوله : ﴿ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ ۞أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيماً ﴾ [سورة الشورى، الآيتان ٤٩ — ٥٠] .

وكان العرب فى الجاهلية قد بلغوا فى نفرهم عن البنات مبلغا لا يزاد عليه، يدل على ذلك أنهم كانوا يمسكوهن على هون أو يقدمون على قتلهن بكيفيات مختلفة : فمنهم من كان يحفر لابنته الحفرة ويدفنها فيها إلى أن تموت، ومنهم من يرميها من شاهق جبل، ومنهم من يغرقها، ومنهم من يذبحها، وإنما كانوا يفعلون ذلك تارة للغيرة والحمية، وتارة خوفا من الفقر والفاقة ولزوم النفقة(١) .

وقد نعى الإسلام عليهم هذا السلوك الشائن ونهى عن متابعتهم فيه، قال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَداًّ وَهُوَ كَظِيمٌ ۞ يَتَوَارَى مِنَ القَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ [سورة النحل، الآيتان ٥٨ – ٥٩].

ولم يكتف الإسلام بذلك بل رغب فى الإحسان إلى البنات والأخوات، قال صلى الله عليه وسلم : " من كان له ثلاث بنات فصبر عليهن وأطعمهن وسقاهن وكساهن من جدته كن له حجابا من النار يوم القيامة "(٢)، وقال : " من ابتلى بشىء من البنات فصبر عليهن كن له حجابا من النار "(٣)، وقال : " لا يكون لأحدكم ثلاث بنات أو ثلاث أخوات فيحسن إليهن إلا دخل الجنة "(٤)، وقال: " من عال جاريتين دخلت أنا وهو الجنة كهاتين "(٥) وأشار بأصبعيه.

قطع الأرحام :

نهى الإسلام عن قطع الأرحام، وحذر من العواقب الوخيمة التى تنتظر القاطع، قال صلى الله عليه وسلم : " قال الله عز وجل : أنا الرحمن، وأنا خلقت الرحم، واشتققت لها من اسمى، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها بتته "(٦)، وقال : " لا يدخل الجنة قاطع رحم "(٧)، وقال : " إن الله خلق الخلق

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ٤٦.
(٢) سنن ابن ماجه، كتاب الأدب، الحديث رقم ٣٦٦٩.
(٣) سنن الترمذى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ١٩١٣.
(٤) سنن الترمذى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ١٩١٢.
(٥) سنن الترمذى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ١٩١٤.
(٦) البخارى، الأدب المفرد، باب فضل صلة الرحم، الحديث رقم ٥٣.
(٧) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٥٦.

حتى إذا فرغ منهم قامت الرحم فقالت : هذا مقام العائذ من القطيعة . قال نعم . أما ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك ؟ قالت : بلى . قال : فذاك لك . ثم قال صلى الله عليه وسلم : اقــرءوا إن شئتم : ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ۞أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ ۞ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ " (١) [سورة محمد، الآيات ٢٢ - ٢٤].

والناس بحسب صلتهم للأرحام ثلاث درجات :

- الواصل، وهو من يتفضل ولا يتفضل عليه .
- والمكافئ، وهو الذى لا يزيد فى الإعطاء على ما يأخذ .
- والقاطع، وهو الذى يتفضل عليه ولا يتفضل .

وقد بين الرسول - صلى الله عليه وسلم - المعنى الحقيقى للوصل وفرق بينه وبين المكافأة فقال: " ليس الواصل بالمكافئ، ولكن الواصل الذى إذا قطعت رحمه وصلها "(٢).

ثلة من الرذائل الاجتماعية:

هناك أيضا العديد من الرذائل الاجتماعية اهتم الرازى بشرحها وتحليلها وبيان كيفية علاجها . وفيما يأتى عرض لأبرز هذه الرذائل :

الظلم :

الظلم فى اللغة هو النقص، قال تعالى : ﴿ كِلْتَا الجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئاً ﴾ [سورة الكهف، الآية ٣٣] .

أما فى الشرع فهو " الضرر الخالى من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير فى علمه أو ظنه "(٣) .

والظلم له صور كثيــرة منها :

١) ظلم النفس بارتكاب المعاصى الموبقة، ويأتى على رأسها الشرك بالله، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [سورة لقمان، الآية ١٣]، وقال : ﴿ فمنهم ظالم لنفسه ﴾ [سورة فاطر، الآيــة ٣٢]، وقال : ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [سورة النحل، الآية ١١٨] (٤) .

---

(١) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٥٤.
(٢) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الأدب، الحديث رقم ٥٩٩١.
(٣) الرازى، التفسير الكبير جـ ٣ ص ٧١.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٧ ص ٦٢.

٢) التظاهر مع الغير على الإثم والعدوان، قال تعالى : ﴿ ثُمَّ أَنتُمْ هَؤُلاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقاً مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٨٥] .

٣) التصرف فى ملك الغير دون وجه حق[1] .

والظلم على اختلاف صوره يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أنواع : ظلم لا يغفر، وظلم لا يترك، وظلم عسى الله أن يتركه، فالظلم الذى لا يغفر هو الشرك بالله، والظلم الذى لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا، والظلم الذى عسى الله أن يتركه هو ظلم الإنسان نفسه . ومنشأ الظلم الذى لا يغفر هو الهوى، ومنشأ الظلم الذى لا يترك هو الغضب، ومنشأ الظلم الذى عسى الله أن يتركه هو الشهوة [2] .

ولما كان الظلم على اختلاف أنواعه منافرا للطباع السليمة ومستقبحا لدى العقلاء لأنه على خلاف مصلحة العالم[3] نهى عنه الإسلام وحذر من عواقبه، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَحْسَبَنَّ اللّهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الأَبْصَارُ ۞ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لاَ يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ۞وَأَنذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُواْ رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ نُّجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ أَوَلَمْ تَكُونُواْ أَقْسَمْتُم مِّن قَبْلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٍ ۞وَسَكَنتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الأَمْثَالَ ۞وَقَدْ مَكَرُواْ مَكْرَهُمْ وَعِندَ اللّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ ۞فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴾ [سورة إبراهيم، الآيات ٤٢ ـ ٤٧]، وقال : ﴿ وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً﴾ [سورة طه، الآية ١١١]، وقال فى حديث قدسى : " يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا " [4]، وقال صلى الله عليه وسلم : " اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة "[5]، وقال : " المسلم أخو المسلم لا يسلمه ولا يظلمه "[6]، وقال : " اتق دعوة المظلوم فإنها ليس بينها وبين الله حجاب"[7]، وقال : " إن الله عز وجل يملى للظالم فإذا أخذه لم يفلته، ثم قرأ : ﴿ وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة إن أخذه أليم شديد ﴾ " [8][سورة هود، الآية ١٠٢]، وقال: " أتدرون من المفلس ؟ " قالوا : المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع . فقال : " إن المفلس من أمتى يأتى يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتى قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا

(١) انظر الرازى، المطالب العالية جـ ٩ ص ٣٢٥.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ١ ص ٢١٤.
(٣) انظر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه جـ ١ ص ٣٤ وما بعدها .
(٤) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٧٧.
(٥) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٧٨.
(٦) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٨٠.
(٧) ابن حجر، فتح البارى، كتاب المظالم، الحديث رقم ٢٤٤٨.
(٨) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٨٣.

وسفك دم هذا وضرب هذا . فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته . فإن فنيت حسناته قبـل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح فى النار " [١].

وينبغى على المجتمع الانتصار للمظلوم من الظالم، والاحتراز من عواقب الركون إلى الظالم، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ ﴾ [سورة هود، الآية ١١٣]، وقال صلى الله عليه وسلم : " انصر أخاك ظالما أو مظلوما، قالوا : يا رسول الله، هذا ننصره مظلوما فكيف ننصره ظالما ؟ قال : " تأخذ فوق يديه "[٢] .

أما الظالم فعليه أن يتوب من ظلمه وأن يرد المظالم إلى أهلها وأن يتذكر دائما أنه إن لم يفعل ذلك اقتص الله - تعالى - منه للمظلوم لا محالة . قال صلى الله عليه وسلم : " إذا خلص المؤمنون مـن النار حبسوا بقنطرة بين الجنة والنار فيتقاصون مظالم بينهم حتى إذا نقوا وهـذبوا أذن لهـم بـدخول الجنة"[٣] .

وأما المظلوم فعليه ألا يستسلم للظلم، قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ ﴾ [سورة الشورى، الآية ٣٩]، وقال : ﴿ لاَ يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَن ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً ﴾ [سورة النساء، الآية ١٤٨] .

ويحسن بالمظلوم أن يعفو عن الظالم إذا تاب من ظلمه لقوله تعالى : ﴿ إِن تُبْدُوا خَيْراً أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوّاً قَدِيراً ﴾ [سورة النساء، الآية ١٤٩]، وقوله : ﴿فَمَنْ عَفَـا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ﴾ [سورة الشورى، الآية ٤٠]، وقوله : ﴿ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الأُمُورِ ﴾ [سورة الشورى، الآية ٤٣] .

الغيبة :

الغيبة هى أن يذكر المرء أخاه بما يكرهه بظهر الغيب وكان صدقا سواء كان ذلك فى بدنه أو دينه أو دنياه أو نفسه أو خلقه أو ماله أو والده أو ولده أو زوجه أو خادمه أو ثوبه أو حركته أو طلاقته أو عبوسته أو غير ذلك مما يكرهه سواء كان ذلك باللفظ أو بالإشارة والرمز[٤]، يدل على ذلـك أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم : ما الغيبة ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أن تـذكر من المرء ما يكره أن يسمع "، وقال : يا رسول الله وإن كان حقا ؟ قال : " إذا قلت بـاطلا فـذلك البهتان "[٥] .

(١) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٨١.
(٢) ابن حجر، فتح البارى، كتاب المظالم، الحديث رقم ٢٤٤٤.
(٣) البخارى، الأدب المفرد، باب الظلم ظلمات، الحديث رقم ٤٨٦.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٨ ص ١٠٢، وابن حجر، فتح البارى جـ ١٠ ص ٥٧٥.
(٥) موطأ الإمام مالك جـ ٣ كتاب الكلام، باب ما جاء فى الغيبة، الحديث رقم ١٠.

والغيبة من الرذائل التي نهى عنها الإسلام وحذر من عواقبها، قال تعالى : ﴿ وَلاَ يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١]، وقال صلى الله عليه وسلم : " كل المسلم على المسلم حرام ماله وعرضه ودمه "(١)، وقال: " لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم فإن من اتبع عوراتهم يتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته يفضحه فى بيته "(٢)، وقال : " لما عرج بى مررت بقوم لهم أظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم، فقلت : من هؤلاء يا جبريل ؟ قال : هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون فى أعراضهم " (٣).

وإذا كانت الغيبة محرمة وعواقبها وخيمة على هذا النحو فإنه ينبغى على المغتاب عددا من الأمور:

أحدها : أن يندم ويتوب .

وثانيها : أن يستغفر لمن اغتابه .

وثالثها : أن يستحل من اغتابه - إن قدر على ذلك - ليحله من مظلمته (٤).

وينبغى على سامع الاغتياب أن يرد غيبة أخيه المسلم إن قدر على ذلك وإلا فليترك المجلس، قال صلى الله عليه وسلم : " ما من امرئ مسلم يخذل امرأ مسلما فى موضع تنتهك فيه حرمته وينتقص فيه من عرضه إلا خذله الله فى موطن يحب فيه نصرته، وما من امرئ ينصر مسلما فى موضع ينتقص فيه من عرضه وينتهك فيه من حرمته إلا نصره الله فى موطن يحب فيه نصرته " (٥)، وقال : " من حمى مؤمنا من منافق بعث الله ملكا يحمى لحمه يوم القيامة من نار جهنم، ومن رمى مسلما بشىء يريد شينه به حبسه الله على جسر جهنم حتى يخرج مما قال"(٦).

ولا يعنى هذا أن كل غيبة مذمومة ومحرمة وينبغى ردها، لأن الغيبة تباح فى كل غرض شرعى صحيح : كالتظلم، والاستعانة على تغيير المنكر، والاستفتاء، والمحاكمة، والتحذير من الشر، وتجريح الرواة والشهود، وإعلام من له ولاية عامة بسيرة من هو تحت يده، وجواب الاستشارة فى نكاح أو عقد من العقود، والإنكار على المجاهر بالفسق والظلم والبدعة(٧)، قالت عائشة رضى الله عنها : " استأذن رجل على النبى - صلى الله عليه وسلم - فقال : ائذنوا له، بئس أخو العشيرة أو ابن العشرة، فلما دخل

(١) سنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٨٨٢.
(٢) سنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٨٨٠.
(٣) سنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٨٧٨.
(٤) انظر الغزالى، مكاشفة القلوب ص ٧٣.
(٥) سنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٨٨٤.
(٦) سنن أبى داود، كتاب الأدب، الحديث رقم ٤٨٨٣.
(٧) انظر ابن حجر، فتح البارى جـ ١٠ ص ٥٧٨، والنووى، شرح صحيح مسلم جـ ١٦ ص ١٤٧ وما بعدها .

ألان له الكلام . قلت : يا رسول الله، قلت الذى قلت ثم ألنت له الكلام . قال : أى عائشة، إن شـــر الناس من تركه الناس - أو ودعه الناس - اتقاء فحشه "[١] .

النميمة :

النميمة فى الأصل : نقل القول إلى المقول فيه، ولا اختصاص لها بذلك، بل ضابطها كشف ما يكره كشفه سواء كرهه المنقول عنه أو المنقول إليه أو غيرهما، وسواء كان المنقول قولا أو فعلا، وسواء كان عيبا أو لا، حتى لو رأى المرء شخصا يخفى ماله فأفشى كان نميمة[٢].

و النميمة من أقبح الخصال التى نهى عنها الإسلام وحذر من عواقبها، قال تعالى فى معــرض الذم: ﴿ هَمَّازٍ مَّشَّاءٍ بِنَمِيمٍ ﴾ [سورة القلم، الآية ١١]، وقال : ﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَــزَةٍ﴾ [ســورة الهمزة، الآية ١]، وقال صلى الله عليه وسلم : " لا يدخل الجنة نمـــام "[٣]، وقـــال : " ألا أخــبركم بخياركم؟ " قالوا : بلى، قال : " الذين إذا رءوا ذكر الله، أفلا أخبركم بشراركم؟ " قالوا : بلى، قال : " المشاءون بالنميمة المفسدون بين الأحبة، الباغون البرآء العنت "[٤]، وقال ابن عباس رضى الله عنه : " مر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على قبرين فقال : إنهما ليعذبان وما يعذبان فى كبير : أما هـــذا فكان لا يستتر من بوله، وأما هذا فكان يمشى بالنميمة، ثم دعا بعسيب رطب فشقه باثنين، فغرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال : لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا "[٥] .

وينبغى لمن حملت إليه نميمة ستة أمور :

أحدها : ألا يصدق من نم له لأنه فاسق .

وثانيها : أن ينهاه عن ذلك وينصحه ويقبح له فعله .

وثالثها : أن يبغضه فى الله - تعالى - فإنه بغيض عند الله عز وجل، ويجب بغض من أبغضه الله تعالى .

ورابعها : ألا يظن بأخيه الغائب السوء .

وخامسها : ألا يحمله ما حكى له على التجسس والتحقيق .

وسادسها : ألا يرضى لنفسه ما نهى عنه النمام[٦] .

---

(١) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الأدب، الحديث رقم ٦٠٥٤.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـــ ٢٨ ص ١١٣، والغزالى، إحياء علوم الدين جـــ ٣ ص ٢٢٦.
(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ١٠٥.
(٤) البخارى، الأدب المفرد، باب النمام، الحديث رقم ٣٢٣.
(٥) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الأدب، الحديث رقم ٦٠٥٢.
(٦) انظر الغزالى، إحياء علوم الدين جـــ ٣ ص ٢٢٦.

كل هذا إذا لم يكن فى النقل مصلحة شرعية، أما إذا دعت حاجة إليها فلا مانع منها، وذلك كمن اطلع من شخص أنه يريد أن يؤذى شخصا ظلما فحذره منه، وكذا من أخبر الإمام أو من له ولاية بسيرة نائبه مثلا فلا مانع من ذلك . فكل هذا وما أشبهه ليس بحرام، وقد يكون بعضه واجبا وبعضه مستحبا على حسب المواطن(١) .

السخرية واللمز والتنابز بالألقاب :

السخرية هى ألا ينظر الإنسان إلى أخيه بعين الإجلال ولا يلتفت إليه ويسقطه من درجته، وحينئذ لا يذكر ما فيه من المعائب باعتباره - فى نظره - أحقر من أن يذكر .

واللمز هو عيب الإنسان أخاه فى وجهه .

والنبز هو عيب الآخرين بألقاب السوء .

وقد نهى الإسلام عن هذه الخصال الثلاث وعدها من الرذائل التى ينبغى التجافى عنها، ووصف صاحبها بأنه من الفاسقين الظالمين، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْراً مِّنْهُمْ وَلاَ نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْراً مِّنْهُنَّ وَلاَ تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلاَ تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١١](٢)، وقال صلى الله عليه وسلم : " المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، التقوى ههنا (وأشار إلى صدره ثلاث مرات) بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه "(٣) .

سوء الظن :

سوء الظن سبب لكثير من القبائح، وسبب لظهور العدو المكاشح، ولهذا قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٢]، وقال صلى الله عليه وسلم : " إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث "(٤) .

التحسس والتجسس والتناجش والتنافس والتباغض والتدابر :

التحسس هو الاستماع إلى حديث القوم .

والتجسس هو البحث عن العورات والتفتيش عن بواطن الأمور .

---

(١) انظر النووى، شرح صحيح مسلم جـ ٢ ص ١١٥.
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٨ ص ١١٢ وما بعدها .
(٣) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب الحديث رقم ٢٥٦٤ .
(٤) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الأدب، الحديث رقم ٦٠٦٦، وصحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٦٣، ومسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٨٤٨٥، وسنن الترمذى، كتاب البر والصلة، الحديث رقم ١٩٨٨.

والتناجش هو الزيادة عن ثمن السلعة مع عدم الرغبة فى شرائها بهدف التغريـــر بـــالآخرين فى شرائها .

والتنافس : هو التبارى فى حيازة حظوظ الدنيا والانفراد بخيراتها .

وهذه الخصال بلا استثناء من الرذائل التى نهى عنها الإسلام، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَجَسَّسُــوا ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٢]، وقال صلى الله عليه وسلم : " لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تجسسوا ولا تحسسوا ولا تناجشوا وكونوا عباد الله إخوانا "[١]، وقال : " لا تباغضــوا ولا تــدابروا ولا تنافســوا وكونوا عباد الله إخوانا "[٢] .

الغش والبيع على بيع الآخـرين :

قال أبو هريرة رضى الله عنه : مر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللا، فقال صلى الله عليه وسلم : " ما هذا يا صاحب الطعام؟"قال : أصـــابته السماء يا رسول الله ! قال : " أفلا جعلته فوق الطعام كى يراه الناس، من غش فليس منى "[٣] .

وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا عن البيع على بيع الآخــرين فقـــال : " لا يبـــع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا " [٤].

التفاخـر بالأحساب :

قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ [سورة لقمان، الآية ١٨]، وقال صلى الله عليه وسلم : " إن الله - عز وجل - قد أذهب عبِّيَّةَ الجاهلية وفخرها بالآباء : مؤمن تقـــى وفـــاجر شقى، أنتم بنوا آدم، وآدم من تراب، ليدعن رجال فخرهم بأقوام، إنما هم فحم من فحم جهـــنم، أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التى تدفع بأنفها النتن "[٥] .

حمل السلاح على المسلمين بغيـر حق :

قال صلى الله عليه وسلم : " من حمل علينا السلاح فليس منا "[٦] .

إيذاء الجار :

قال صلى الله عليه وسلم : " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره "[٧]، وقال : " لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه "[٨]، وقال : " ليس المؤمن الذى يشبع وجاره جائع " [٩]، وقال :"

---

(١) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٥٦٣ .
(٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٣١ / ٢٥٦٣.
(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ١٠٢
(٤) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم ٢٩ / ٢٥٦٣.
(٥) سنن أبى داود، كتاب الأدب، والحديث رقم ٥١١٦.
(٦) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ٩٨.
(٧) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الأدب، الحديث رقم ٦٠١٨، ومسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢٤٨٥.
(٨) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ٤٦.
(٩) البخارى، الأدب المفرد، باب لا يشبع دون جاره، الحديث رقم ١١٢ .

يا نساء المسلمات لا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة "[١]، وقال : "كم من جار متعلق بجاره يـوم القيامة يقول : يا رب ! هذا أغلق بابه دوني فمنع معروفه "[٢] .

ثلة من الـرذائل المتعلقة بالدولة :

من الرذائل التي ينبغي تجنبها أيضا الرذائل المتعلقة بالدولة، وهي رذائل كثيرة، أبرزها:

تـرك النصح للـرعية وإغلاق الأبواب دونهم :

قال صلى الله عليه وسلم : " من استرعى رعية فلم يحطهم بنصيحته لم يجد ريح الجنـة"[٣]، وقال : " ما من إمام يغلق بابه دون ذوي الحاجة والخلة والمسكنة إلا أغلق الله أبواب السماء دون خلته وحاجته ومسكنته "[٤] .

غش الـرعية والتغـريـر بهم :

قال صلى الله عليه وسلم : " ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة "[٥]، وقال : " أيما راع استرعى رعية فغشها فهو في النار "[٦] .

إيقاع الـرعية في الحـرج وإنزال العذاب بهم :

قال صلى الله عليه وسلم : " اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليـه"[٧]، وقال : " إن من أشد الناس عذابا أشدهم عذابا في الدنيا للناس "[٨] .

الـركون إلى بطانة السوء :

قال صلى الله عليه وسلم : " ما استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان : بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، فالمعصوم من عصم الله "[٩] .

قبول الـرشوة :

قال أبو هريرة رضي الله عنه : " لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الراشي والمرتشي في الحكم "[١٠] .

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، كتاب الأدب، الحديث رقم ٦٠١٧.
(٢) البخاري، الأدب المفرد، باب من أغق الباب على الجار، الحديث رقم ١١١.
(٣) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢٠٢٩٣.
(٤) سنن الترمذي، كتاب الأحكام، الحديث رقم ١٣٣٢.
(٥) ابن حجر، فتح الباري، كتاب الأحكام، الحديث رقم ٧١٥١.
(٦) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢٠٦٧.
(٧) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، الحديث رقم ١٨٢٨، ومسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢٤٥٠٣.
(٨) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٥٢٧٠.
(٩) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١١٧٧٣.
(١٠) سنن الترمذي، كتاب الأحكام، الحديث رقم ١٣٣٦.

التفرق والتشرذم :

قال صلى الله عليه وسلم : " أيها الناس عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة "[١]، وقال: " من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات فميتته جاهلية "[٢]، وقال : " من خالف الجماعة شبرا خلع ربقة الإسلام من عنقه " [٣]، وقال : " تكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر المسلمين وهم جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان "[٤] .

ثلة من الرذائل التى حد الإسلام مرتكبيها بحدود رادعة :

هناك بعض الرذائل لم يكتف الإسلام بالنهى عنها والتحذير من عواقبها وإنما وضع لها حدودا تردع كل من تسول له نفسه ارتكابها، وذلك لأن هذا النوع من الرذائل لا يقتصر ضرره على مرتكبه فقط، وإنما يتعداه إلى غيره ويهدد - إن لم يتم محاصرته والقضاء عليه - كيان المجتمع الإسلامى بأسره .

وفيما يأتى عرض لطائفة من هذه الرذائل :

قتل النفس بغير حق :

القتل هو إبطال الإنسان بعد دخوله فى الوجود، والأصل فيه التحريم لأنه ضرر والأصل فى المضار الحرمة، ولأنه مناقض للحكمة من خلق الإنسان وهى الاشتغال بالعبادة، قال تعالى : وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات، الآية ٥٦]، ولأنه إفساد فى الأرض، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٥٦] [٥] .

وإذا كان الأصل فى القتل هو التحريم فما هى الأسباب العرضية التى تبيحه ؟

ذكر الرازى فى تفسيره الكبير العديد من الأسباب العرضية التى تبيح القتل، منها :

١) القصاص، قال تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[سورة البقرة، الآية ١٧٩].

وينبغى على ولى القتيل أن يستوفى حقه دون إسراف لقوله تعالى : ﴿ وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِف فِّي القَتْلِ ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٣٣]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من أصيب بقتل أو خبل فإنه يختار إحدى ثلاث : إما أن يقتص، وإما أن يعفو، وإما أن يأخذ الدية، فإن أراد الرابعة فخذوا على يديه، ومن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم"[٦].

---

(١) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢٣٠٣٩.
(٢) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٧٩٣٣.
(٣) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٢١٤٥٢.
(٤) مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٨٢١١.
(٥) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ١٦٠.
(٦) سنن أبى داود، كتاب الديات، الحديث رقم ٤٤٩٦.

٢) الكفر بعد الإيمان، لقوله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه "[١] .

٣) الزنا بعد الإحصان، لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"[٢] .

٤) الإفساد فى الأرض، لقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلاف أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٣٣].

٥) الكفر الذى يدفع صاحبه إلى مناهضة الإسلام، قال تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٩٠]، وقال : ﴿ وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة ﴾ [سورة التوبة، الآية ٣٦] .

٦) ترك الصلاة على سبيل الإنكار .

٧) السحر إذا قال صاحبه : قتلت بسحرى فلانا .

وهذا السبب مختلف فيه، فالشافعى يرى أنه يوجب القتل، وأبو حنيفة يرى أنه لا يوجب .

٨) الامتناع من أداء الزكاة . وهو من الأسباب المختلف فيها أيضا .

٩) اللواط، لقوله صلى الله عليه وسلم : " من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به"[٣].

١٠) إتيان البهيمة[٤]، لقوله صلى الله عليه وسلم : " من أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه"[٥].

فإذا لم يتوفر سبب أو أكثر من الأسباب الشرعية لقتل النفس فإنه يحرم لقوله تعالى : ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾[سورة الإسراء، الآية ٣٣]، وإذا وقع القتل فإنه يجب القصاص من القاتل إلا أن يقبل ولى القتيل الدية أو يعفو عن القاتل .

---

(١) سنن أبى داود، كتاب الحدود، الحديث رقم ٤٣٥١.
(٢) سنن أبى داود، كتاب الحدود، الحديث رقم ٤٣٥٢
(٣) سنن أبى داود، كتاب الحدود، الحديث رقم٤٤٦٢.
(٤) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ١٦٠ وما بعدها .
(٥) سنن أبى داود، كتاب الحدود، الحديث رقم ٤٤٦٤.

الزنا :

الزنا هو إيلاج فرج فى فرج مشتهى حرم شرعا، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٣٢]، وقال صلى الله عليه وسلم : " لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن "[١] .

والزنا وإن كان محرما بجميع أشكاله إلا إنه يزداد قبحا فى بعض الصور كالزنا بالمحارم والزنا بحليلة الجار، قال البراء بن عازب : " بينا أنا أطوف على إبل لى ضلت إذ أقبل ركب أو فوارس معهم لواء فجعل الأعراب يطيفون بى لمترلتى من النبى صلى الله عليه وسلم إذ أتوا قبة فاستخرجوا منها رجلا فضربوا عنقه، فسألت عنه، فذكروا أنه أعرس بامرأة أبيه "[٢]، وقال حبيب بن سالم : " إن رجلا يقال له عبد الرحمن بن حنين وقع على جارية امرأته، فرفع إلى النعمان بن بشير وهو أمير الكوفة فقال : لأقضين فيك بقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن كانت أحلتها لك جلدتك مائة، وإن لم تكن أحلتها لك رجمتك بالحجارة، فوجدوه قد أحلتها له فجلده مائة "[٣] . وروى أبو ميسرة عن عبد الله رضى الله عنهما قال : " قلت يا رسول الله، أى الذنب أعظم ؟ قال : أن تجعل لله ندا وهو خلقك . قلت : ثم أى ؟ قال : أن تقتل ولدك من أجل أن يطعم معك . قلت : ثم أى ؟ قال : أن تزانى حليلة جارك "[٤] .

وإنما حرم الزنا لأنه يشتمل على مفاسد كثيرة أبرزها : .

١) اختلاط الأنساب واشتباهها فلا يعرف الإنسان أن الولد الذى أتت به الزانية أهو منه أو من غيره، فلا يقوم بتربيته ولا يستمر فى تعهده، وذلك يوجب ضياع الأولاد وانقطاع النسل وخراب العالم .

٢) أنه يفضى إلى تواثب الرجال وتناحرهم للظفر بالمرأة الزانية .

٣) أن المرأة إذا باشرت الزنا وتمرنت عليه استقذرها كل طبع سليم، وكل خاطر مستقيم، وحينئذ لا تحصل الألفة والمحبة ولا يتم السكن والازدواج، ولذا فإن المرأة إذا اشتهرت بالزنا نفرت طباع أكثر الخلق عن مقارنتها .

٤) أنه إذا انفتح باب الزنا فحينئذ لا يبقى لرجل اختصاص بامرأة، وكل رجل يمكنه التواثب على كل امرأة شاءت وأرادت، وحينئذ لا يبقى بين نوع الإنسان وبين سائر البهائم فرق فى هذا الباب.

---

(١) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الحدود، الحديث رقم ٦٧٧٢.
(٢) سنن أبى داود، كتاب الحدود ٤٤٥٦.
(٣) سنن أبى داود، كتاب الحدود ٤٤٥٨.
(٤) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الحدود، الحديث رقم ٦٨١١.

٥) أنه ليس المقصود من المرأة مجرد قضاء الشهوة بل أن تصير شريكة للرجل فى ترتيب المنزل وإعداد مهماته من المطعوم والمشروب والملبوس، وأن تكون ربة البيت وحافظة للباب، وأن تكون قائمة بأمور الأولاد والخدم، وهذه المهمات لا تتم إلا إذا كانت مقصورة الهمة على رجل واحد منقطعة الطمع عن سائر الرجال، وذلك لا يحصل إلا بتحريم الزنا وسد هذا الباب بالكلية .

٦) أن الوطء يوجب الذل الشديد، والدليل على ذلك أمور :

أولها : أن أعظم أنواع الشتائم عند الناس ذكر ألفاظ الوقاع .

وثانيها : أن جميع العقلاء لا يقدمون على الوطء إلا فى المواضع المستورة، وفى الأوقات التى يأمنون فيها من اطلاع الآخرين .

وثالثها : أن جميع العقلاء يستنكفون عن ذكر أزواج بناقم وأخواقم وأمهاقم، وليس ذلك إلا لإقدامهم على وطئهن(١) .

وإذا ثبت ذلك فإنه يمكن القول : لما كان الوطء ذلا كان السعى فى تقليله موافقا للعقول، فاقتصار المرأة الواحدة على الرجل سعى فى تقليل ذلك العمل، وأيضا ما فيه من الذل يصير مجبورا بالمنافع الحاصلة فى النكاح، أما الزنا فإنه فتح باب لذلك العمل القبيح و لم يصر مجبورا بشىء من المنافع . فوجب بقاؤه على أصل المنع والحجر (٢).

وعلى أية حال فإن الإسلام لم يكتف بتقبيح الزنا وتحريمه وإنما وضع حدا رادعا لمرتكبيه درءا للمفاسد العظيمة التى يتسبب فيها، قال تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[سورة النور، الآية ٢]، وقال صلى الله عليه وسلم : "الثيب بالثيب، والبكر بالبكر، الثيب جلد مائة ثم رجم بالحجارة، والبكر جلد مائة ثم نفى سنة "(٣) .

السرقة :

و السرقة أيضا من الرذائل الخطيرة لأنها تجعل الناس غير آمنين على أموالهم، ولهذا وضع الإسلام لها حدا رادعا، قال تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٣٩] .

---

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ١٥٨ وما بعدها .
(٢) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ١٥٨.
(٣) صحيح مسلم، كتاب الحدود، الحديث رقم ١٦٩٠.

وقد حدد الرسول صلى الله عليه وسلم النصاب الذى تقطع من أجله يد السارق فقال: " لا تقطع يد السارق إلا فى ربع دينار فصاعدا " (١)، وقال : " لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يـــده، ويسرق الحبل فتقطع يده " (٢).

يقول الماوردى : " كل مال محرز بلغت قيمته نصابا إذا سرقه بالغ عاقل لا شبهة له فى المـــال ولا فى حرزه قطعت يده اليمنى من مفصل الكوع (٣)، فإن سرق ثانية بعد قطعه إما من ذلك المال بعد إحرازه أو من غيره قطعت رجله اليسرى من مفصل الكعب، فإن سرق ثالثة قال أبو حنيفة لا يقطـــع فيها، وعند الشافعى تقطع فى الثالثة يده اليسرى، وفى الرابعة رجله اليمنى . وإن سرق الخامسة عزر و لم يقتل، وإن سرق مرارا قبل القطع فليس عليه إلا قطع واحد " (٤).

وينبغى على السارق أن يتوب إلى الله عز وجل، وأن يرد المال المسروق إلى أصحابه عسى الله أن يقبل توبته، قال تعالى : ﴿ فَمَن تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُــوبُ عَلَيْــهِ إِنَّ اللَّـــهَ غَفُــورٌ رَّحِيمٌ﴾[سورة المائدة، الآية ٤٠].

كما ينبغى على ولى الأمر - إذا رفع الأمر إليه - أن يقيم حد السرقة على مستحقيه دون تمييز. قالت عائشة رضى الله عنها: كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجحده، فأمر النبى - صلى الله عليــه وسلم - أن تقطع يدها، فأتى أهلها أسامة بن زيد فكلموه، فكلم رسول الله - صلى الله عليه وســلم - فيها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أتشفع فى حد من حدود الله ؟ " ثم قام فاختطب فقال : " أيها الناس، إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركـــوه، وإذا ســـرق فـــيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله ! لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها "(٥) .

شـرب الخمـر:

الخمر : " اسم لكل ما خامر العقل فغيره "(٦) . ومعنى هذا أن الخمر يطلق على كل مســكر سواء كان مصنوعا من العنب أو التمر أو العسل أو البر أو الشعير أو غيرها .

والخمر محرمة بالاتفاق لأنها تذهب العقل والمال وتوقع فى العداوة والبغضاء وتصد عن ذكر الله وعن الصلاة وتفضى - فى أغلب الأحيان - إلى ارتكاب كثير من الفواحش، ولهذا وصــفها الله - عـــز وجل - بأنها رجس من عمل الشيطان وأمر باجتنابها، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَـــا الْخَمْـــرُ

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الحدود، الحديث رقم ١٦٨٤.
(٢) صحيح مسلم، كتاب الحدود، الحديث رقم ١٦٨٧.
(٣) ذهب جمهور الفقهاء إلى أن يد السارق تقطع من المرفق، وذهب قلة منهم إلى أنها تقطع من مفصل الكتف.
(٤) الماوردى، الأحكام السلطانية جـ ٢ ص ٤٦٢، وقارن الرازى، التفسير الكبير جـ ١١ ص ١٧٨ وما بعدها .
(٥) صحيح مسلم، كتاب الحدود، الحديث رقم ١٦٨٨.
(٦) الرازى، التفسير الكبير جـ ٦ ص ٣٦ .

وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [سورة المائدة، الآيتان ٩٠ - ٩١] [(١)] .

و لم يكتف الإسلام بتحريم الخمر وإنما أمر بجلد شاربها أربعين جلدة حتى يرتدع ويرتدع كل من تسول له نفسه الإقدام على معاقرتها، يدل على ذلك أن قتادة-روى عن أنس بن مالك " أن النبى صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب الخمر فجلد بجريدتين نحو أربعين"[(٢)].

ويجوز رفع الحد إلى ثمانين جلدة إذا لم يرتدع بالأربعين، يدل على ذلك ما رواه مالك عن ثور بن زيد الديلى حيث قال : " إن عمر بن الخطاب استشار فى الخمر يشربها الرجل، فقال له على بن أبى طالب : نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى - أو كما قال - فجلد عمر فى الخمر ثمانين "[(٣)] .

ولا يعنى هذا أن كل من شرب الخمر يجب أن يحد، لأن من أكره على شرب الخمر، أو شربها وهو لا يعلم أنها خمر، أو شربها لداء قد يبرأ بها لا يحد .

أما إذا اعتقد المرء إباحة الخمر فإنه يحد، وكذلك إذا شربها لعطش لأنها لا تروى[(٤)] .

*** *** *** *** ***

وهكذا يتضح - بعد عرض نماذج من الفضائل وثلة من الرذائل من خلال مصنفات الرازى - أن صرح الأخلاق لا يقوم على تحصيل الفضائل فقط، وإنما لابد له - أيضا - من تجنب الرذائل سواء كان ذلك على المستوى الفردى أو الأسرى أو الاجتماعى أو السياسى أو الدينى .

(١) انظر الرازى، التفسير الكبير جـ ١٢ ص ٦٦ وما بعدها .
(٢) صحيح مسلم، كتاب الحدود ١٧٠٦.
(٣) موطأ الإمام مالك، كتاب الأشربة، باب الحد فى الخمر ٤٢ / ٢.
(٤) انظر الماوردى، الأحكام السلطانية جـ ٢ ص ٤٦٦.

الخاتمة

أهم النتائج وبعض التوصيات

أولا : أهم النتائج المستخلصة من فلسفة الرازى الخلقية :

بعد الغوص فى أعماق الفكر الأخلاقى عند فخر الدين الرازى يمكن إيجاز أهم النتائج التى تمخض عنها البحث فى النقاط الآتية :

١) أن فلسفة الرازى الخلقية تعد فلسفة إسلامية أصيلة وإن بدا فيها بعض التأثر بالفلسفة اليونانية.

٢) أن فلسفة الأخلاق عند الرازى تتسم بالدقة والشمول والقدرة على مسايرة تطور الحياة.

٣) أن فلسفة الرازى الخلقية بعمقها وأصالتها ودقتها وشمولها وقدرتها على مسايرة تطور الحياة تعد من أقوى الأدلة على بطلان الدعوى القائلة بأن انشغال المسلمين بدراسة القرآن الكريم والسنة النبوية صدهم عن التفلسف فى الأخلاق .

٤) أن انتماء الرازى إلى المذهب الأشعرى لم يحل دون نقده ومخالفته فى بعض المواضع المتصلة بالفلسفة الخلقية، وخير دليل على ذلك ما استقر عليه الرازى - فى نهاية المطاف - فى مسألتى التحسين والتقبيح، وحرية الإرادة الإنسانية .

٥) أن علم الأخلاق عند الرازى لا يستمد مبادئه من العقل فقط أو النقل فقط، وإنما يستمد مبادئه من العقل والنقل معا .

٦) أن موضوع علم الأخلاق عند الرازى له جوانب متعددة، أبرزها :

أ) التكاليف الحاصلة فى أعمال القلوب وبيان الأخلاق الفاضلة وتمييزها عن الأخلاق الفاسدة .

ب) الملكات النفسانية الخاصة بالإنسان وحده بغرض الحفاظ على الفاضل منها أو اكتسابه وإزالة الخبيث حال حصوله .

ج) القوة العاملة بهدف استكمالها باعتبارها القوة القادرة على التصرف فى البدن، وبالتالى التصرف فى أجسام هذا العالم على الوجه الأصوب الأصلح .

د) ما يعرض للإنسان من الفضائل و الرذائل مع بيان كيفية اكتساب الأولى واجتناب الثانية .

٥) البحث فى الباعث والمقصد، وفى الخير والشر، وفى الواجب، وفى المعايير الخلقية، وفى مصادر الإلزام الأخلاقى، وفى المسئولية والجزاء، وفى السعادة الإنسانية، وفى المثل الأعلى وكيفية الحصول عليه، وفى الشروط الواجب توافرها فى الفعل حتى يمكن الحكم عليه حكما أخلاقيا .

٧) أن علم الأخلاق عند الرازى ليس علما وصفيا، وإنما هو علم معيارى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه سلوك الإنسان فى ظل المبادئ التى حددتها الشريعة الإلهية، والتى تتفق مع مقررات العقول والفطر السليمة .

٨) أن علم الأخلاق عند الرازى من العلوم العملية التى لا يغنى فيها العلم عن العمل.

٩) أن علم الأخلاق لا يؤدى وظيفته على النحو المطلوب إلا إذا كانت لدى دارسيه الرغبة الصادقة والإرادة الجازمة للاستفادة منه .

١٠) أن علم الأخلاق وثيق الصلة بالعديد من العلوم السلوكية والمعيارية والطبيعية والبيولوجية والدينية، لأن موضوعات هذه العلوم متداخلة فى بعض الجوانب وإن اختلفت جهة النظر إليها فى كل علم عن الآخر .

١١) أن الأخلاق عند الرازى لا تطلق إلا على الملكات الراسخة فى النفس التى تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير تقدم روية .

١٢) أن الأخلاق قابلة للاكتساب بفعل عوامل متعددة، بعضها يتعلق بالناحية النفسية، وبعضها يتعلق بالناحية العملية، وأن الناس جميعا قابلون للتخلق بجميع الأخلاق، لأن نفوسهم قد خلقت فى مبدأ الفطرة خالية عن المعارف و الأخلاق، إلا إنهم غير متساوين فى هذه القابلية لأسباب قد تكون فطرية أو غير فطرية .

١٣) أن الإنسان ليس خيرا بالفطرة أو شريرا بالفطرة، لأن الله خلق فيه - منذ البداية - الاستعداد للخير والشر، فركب فيه قوة عقلية ملكية، وقوة وهمية شيطانية، وقوة بهيمية شهوانية، وقوة غضبية سبعية، ثم ألهمه معرفة الخير والشر، وأعطاه آلات يقوى بها على إدراك المصالح والمفاسد، وأقدره على الخير كما أقدره على الشر .

وليس معنى هذا أن الرازى يغفل الفروق الفردية بين الأشخاص، لأنه يعترف بأن عامة الخلق وإن كانوا على الفطرة الأصلية والسلامة الخلقية إلا إن منهم من يكون إلى الخير أميل، ومنهم من يكون إلى الشر أميل .

١٤) أن الوراثة هى أحد المنابع الهامة التى تنبع منها الأخلاق .

غير أن الوراثة الخلقية لا تنتقل بطريق مباشر، ولكن عن طريق الوراثة الجسمية، كما أن وضوحها يتأخر إلى مرحلة البلوغ .

١٥) أن الخلق الباطن والخلق الظاهر معلولان لعلة واحدة وهى المزاج، ولهذا فإن المزاج - فى رأى الرازى - يعد من أقوى الأدلة على الأخلاق الباطنة لأنه من الأمور الذاتية الجوهرية .

١٦) أن اختلاف أحوال الأعضاء فى هيئاتها وتركيباتها يوجب اختلاف أحوال الصفات والأفعال .

١٧) أن الأخلاق تختلف باختلاف الجنس، وأن محاسن الأخلاق فى الذكور أكثر منها فى الإناث .

١٨) أن الأخلاق تختلف باختلاف المراحل العمرية التى يمر بها الإنسان .

١٩) أن أخلاق الأشخاص تختلف إلى حد كبير باختلاف أنسابهم .

٢٠) أن أخلاق الناس تتأثر بغناهم وفقرهم .

٢١) أن المعرفة من أهم المؤثرات فى تكوين الأخلاق وتهذيبها، لأن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان .

٢٢) أن التجربة تدل على أن تكرار الأفعال الاختيارية يوجب حصول الملكات الراسخة فى جوهر النفس .

ومعنى هذا أن الإلف والعادة يوجبان تأكد العقائد والأخلاق .

٢٣) أن اعتقاد المنفعة فى فعل ما يفضى إلى الإقدام على هذا الفعل وتكراره، وبالتالى إلى تكوُّن الملكة الخاصة بهذا الفعل .

٢٤) أن البيئة الاجتماعية لها دور كبير فى تشكيل مواقف الأفراد من العقائد والأخلاق على حد سواء . وذلك يعود فى المقام الأول إلى غلبة حب التشبه على طباع الخلق .

٢٥) أن التربية ليست من أهم المؤثرات فى تكوين الأخلاق وترسيخها لدى الأفراد فحسب، ولكنها أيضا ضرورية لمحو العقائد الباطلة والأخلاق الفاسدة التى حصلت فى جواهر الأرواح بعد تعلقها بالأجساد .

٢٦) أن ممارسة صناعة النظر والاستدلال لها دور كبير فى تكوين العقائد والأخلاق.

٢٧) أن الإيمان بالله من أهم المؤثرات فى تكوين الأخلاق وترسيخها لدى الأفراد .

٢٨) أن العبادات لها تأثير كبير فى الحياة الأخلاقية لمن يواظب عليها، لأنها تنقل الإنسان من عالم الغرور إلى عالم السرور، ومن الاشتغال بالخلق إلى حضرة الحق .

٢٩) أن وسوسة الشيطان وإلهام الملك لهما تأثير فى الحياة الأخلاقية للفرد وإن كان هذا التأثير محدودا .

٣٠) أن وجود الإمام أو الحاكم يؤثر فى أخلاق الرعية، لأن الإمام ونوابه من القضاة والعلماء والشهود هم قدوة الرعية، ولأن الإمام إذا زجر الرعية عن القبائح وأمرهم بالواجبات العقلية تمرنت نفوسهم على ترك القبائح وإتيان الواجبات .

٣١) أن اختلاف الأسباب الستة الطبيعية - وهى جنس الهواء، وجنس المتناولات، وجنس النوم واليقظة، وجنس الحركة والسكون، وجنس الاستفراغ والاحتقان، وجنس الأعراض النفسانية - يؤدى إلى اختلاف الناس فى الأخلاق، لأن الأمزجة تتأثر بها .

٣٢) أن اختلاف أجواء المساكن والبلدان من حيث الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يؤدى إلى اختلافات واضحة بين أخلاق أهل هذه المساكن والبلدان .

٣٣) أن أخلاق الإنسان تتأثر بالبروج والأحوال الفلكية المختلفة، غير أن الحكم بهذا التأثير مبنى على الظن الذى يصيب ويخطئ .

٣٤) أن مجال الأخلاق عند الرازى يتسع ليشمل كافة أنواع النشاط الإنسانى .

٣٥) أن الغاية من الأخلاق هى تحقيق السعادة الكاملة للإنسان .

٣٦) أن الرازى لم يفرق بين السعادة واللذة، ومن ثم عبر فى مصنفاته التى تناولت هذه المسألة عن الهدف الذى يصبو إليه كل إنسان تارة باللذة وتارة بالسعادة .

٣٧) أن مراتب السعادات ثلاث : أعلاها السعادات النفسانية، يليها السعادات البدنية، ثم السعادات الخارجية .

٣٨) أن السعادة الدنيوية القصوى فى معرفة الله - تعالى - والاستغراق فى محبته وفى خدمته وطاعته .

٣٩) أن السعادات الأخروية أكمل وأتم من السعادات الدنيوية .

٤٠) أن السعادة القصوى لها وسائل لا تنال بدونها هى : تحصيل المعارف الإلهية والأخلاق الفاضلة، والمواظبة على ذكر الله، والانقطاع بالكلية عما سواه .

٤١) أن التهذيب الأخلاقى لا يتم إلا بمعرفة النفس، لأنها هى العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق .

٤٢) أن الإنسان فى الحقيقة هو ما يشير إليه كل واحد بقوله " أنا " وهو النفس الناطقة أو الجوهر الأصلى الباقى، والبدن ليس إلا آلة له .

٤٣) أن الإنسان أشرف مخلوقات العالم السفلى، وأن المقصود من خلقه هو عبادة الله تعالى، وتعريضه للخير والرحمة، وعمارة الأرض، وخلافة الله فيها .

٤٤) أن النفس الإنسانية جوهر روحانى مفارق، وهى متصلة بالبدن اتصال تدبير وتصرف، كما أنها تؤثر فيه وتتأثر به، وهى ليست قديمة ولكنها خالدة لا تفسد ولا تعدم، وتنال جزاءها بعد مفارقة البدن ولكن ليس بصورة تناسخية . وهى وإن كانت مختلفة عن الروح إلا إنها لا يمكنها التصرف فى البدن إلا من خلالها . وهى مبعث الأخلاق الردية الشهوانية الظلمانية . وهى وإن كانت واحدة إلا إن لها صفات متعددة، فإذا مالت إلى الشهوة والغضب فهى النفس الأمارة، وإذا لامت صاحبها على فعل الذنب مرة بعد أخرى فهى النفس اللوامة، وإذا أعرضت عن الجسمانيات وأقبلت على عالم المفارقات واطمأنت فى العلوم الحقة والأخلاق فهى النفس المطمئنة .

٤٥) أن قوى النفس الأصلية ثلاث : أشرفها القوة الناطقة الدماغية، وأوسطها القوة الغضبية القلبية، وأدونها القوة الشهوانية الكبدية . وهذه القوى تتفرع عنها سائر الأخلاق. ولكى يتخلى المرء عن الأخلاق المذمومة ويتحلى بالأخلاق المحمودة لابد له من إخضاع قوتيه الغضبية والشهوانية لقوته العاقلة . وهذا ليس أمرا سهلا، ومن ثم فإنه يلزمه الكثير من المجاهدات الشاقة التى تستلزم عددا من الأمور : كالاستعداد للاستفادة من المجاهدة، والاستعانة بشيخ محقق محق سالك، والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة، وترك الفضول نحو الأشياء التى تبعد عن الله تعالى، وإصلاح أمر الضروريات، وتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، والتخلق بأخلاق الله - تعالى - بقدر الطاقة البشرية، والتزام الخوف من الله - تعالى - فى كل الأحوال، والاشتغال بالدعاء، والاجتهاد فى معرفة سر الله فى القدر، والتزام الصبر والمصابرة والمرابطة، والمواظبة على الذكر المشفوع بالفكر .

٤٦) أن مجاهدة النفس والسعى إلى تحصيل الكمالات الإنسانية يستلزمان ثلاث مراحل : أحدها : تزكية النفس عن العقائد الباطلة والأخلاق الذميمة، وثانيها : تكملة النفس فى قوتها النظرية، وثالثها : تكملة النفس فى قوتها العملية .

٤٧)أن الهدف الأسمى من مجاهدة النفس هى المعرفة بالله - تعالى - والإخلاص فى خدمته .

٤٨) أن الإيمان هو أهم الأسس الأخلاقية على الإطلاق، لأنه هو المصدر الرئيس للإحساس بقدسية القوانين الأخلاقية، والضامن الوحيد للالتزام بها فى الظاهر والباطن على حد سواء .

٤٩) أن تحصيل الهداية له طريقان : أحدهما : طلب المعرفة بالدليل والحجة، والثانى تصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات .

٥٠) أن المواظبة على الإتيان ببعض الذنوب سبب لحصول الضلال، وسبب أيضا لحصول الختم والرين والطبع والإقفال والكنان على القلب، والوقر فى الأذن، والغشاوة على البصر .

٥١) أنه لا سبيل إلى إنكار العناية الإلهية بالإنسان، لأن الآثار العجيبة فى السماوات والأرض والحيوان والنبات تدل على أن لها أسبابًا وأنها لا تحصل اتفاقا .

٥٢) أن العناية الإلهية مترهة عن الدواعى والأغراض، وأنها ترجع فى الأساس - حسبما يرى الرازى - إلى محض الفضل الإلهى .

٥٣) أن العناية الإلهية بالإنسان وبسائر المخلوقات تبرز طبيعة العلاقة بين الله - تعالى- و الإنسان، وتخلع على الكون وما فيه من ظواهر تفسيرا أخلاقيا .

ومعنى هذا أن الإيمان بعناية الله - تعالى - بالإنسان ضرورى لتأسيس أخلاق دينية ذات طبيعة قدسية تضمن الالتزام بمبادئها إلى حد بعيد .

٥٤) أن الخير فى هذا الكون مقصود بالذات، أما الشر فإنه واقع بالعرض .

وبناء على ذلك فإن جميع المصائب والآلام لا تسمى شرا إلا على سبيل المجاز ؛ لأنها فى جميع الأحوال لا تخلو من حكمة وإن خفيت علينا فى بعض الأحيان .

والإيمان بهذه الحقيقة يجعل الإنسان راضيا بقضاء الله - تعالى - وقدره، ومؤتمرا بما أمر به، ومنتهيا عما نهى عنه، ومحبا للكون وما به من مخلوقات لأنها من صنع الله، ومن ثم يصير حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق .

٥٥) أن الله - تعالى - كرم الإنسان وجعله حرا مختارا و لم يكلفه إلا بقدر ما أعطاه من حرية. أما الأمور الجبرية فهى ليست محل تكليف .

ولا يلزم من إرادة الاختيار عند الإنسان عجزه سبحانه وتعالى عن تنفيذ مراده، بل هذا يعد تنفيذا لمراده ؛ لأنه أراد هذا فكان ما أراد .

ولا يلزم أيضا من إعطاء الإنسان حرية الإرادة لفعل الخير والشر مع خلق القدرة لهذا وذاك نسبة الشر إلى الله تعالى ؛ لأن الشر لم يقع بالإرادة الشرعية وإنما وقع بالإرادة الكونية .

٥٦) أن الإلزام الأخلاقى من أهم الأسس التى يقوم عليها صرح الأخلاق، وهو لا يناقض الحرية الأخلاقية، بل إن الحرية الأخلاقية نفسها هى التى تقتضى وجود هذا الإلزام ؛ لأن الحرية الأخلاقية لا تعنى الفوضى الأخلاقية، وإنما تعنى اختيار السلوك الفاضل وترك السلوك الخبيث .

٥٧) أن مصادر الإلزام الأخلاقى فى الإسلام - كما عبر عنها الرازى - متعددة، أبرزهـــا : الضمير، والعقل، والنقل، وتقوى الله تعالى، والعلم، والترغيب والترهيب، ومحبة الحق، وسلطة المجتمـــع، ووازع السلطان .

ولا شك أن تعدد مصادر الإلزام مطلوب لإقامة نظام أخلاقى سليم ؛ وذلك لأن أى نظـــام أخلاقى لا يراعى اختلاف الطبائع البشرية وتباين الاستعدادات الإنسانية محكوم عليه بالفشل .

٥٨) أن مجال الإلزام الأخلاقى هو مجال الخير كله، لأن الإنسان ملزم بعمل الخير وتجنب الشر فى كل وقت وفى كل مكان .

٥٩) أن الإلزام الأخلاقى فى الإسلام - كما عبر عنه الرازى - يتميز بعدد مـــن الخصـــائص الهامة، أبرزها : الإلزام بقدر الاستطاعة، وسهولة التطبيق، ومراعاة الحالات الاستثنائية، وقوة الإلزام .

٦٠) أن حصول المسئولية الأخلاقية لازم لوجود العقل والضمير والحرية، وهو ضرورى لقيام النظام الأخلاقى ؛ لأن تطبيق المبادئ الأخلاقية يتوقف إلى حد كبير على شعور الأفراد بالمسئولية .

٦١) أن الجزاء فى الأخلاق الإسلامية - كما عبر عنه الرازى - ينظر إليه على أنـــه نتيجـــة طبيعية للمسئولية، وأنه دافع قوى للتمسك بالقيم الأخلاقية، وأنه رافد هام من الروافـــد الـــتى تجعـــل الأخلاق ذات قيمة، وأنه ملائم لكافة الميول الإنسانية لاشتماله على نوعى الجزاء المادى والمعنوى، وأنه أساس السعادة أو الشقاوة فى الدنيا والآخرة على السواء .

٦٢) أن المعايير الأخلاقية فى الإسلام - كما عبر عنها الرازى - ثلاثة أنواع هـــى : المعـــايير القلبية أو الوجدانية، والمعايير العقلية، والمعايير الشرعية، وهى معايير متداخلة ومتشابكة ولا يجوز الفصل بينها .

٦٣) أن المعرفة بحسن الأشياء أو قبحها ليست بدهية وإنما تحتاج إلى النظر والاستدلال .

٦٤) أنه ينبغى التفرقة بين أفعال الله وأفعال العباد فيما يتعلق بالتحسين والتقبيح العقلـــيين، فهما معتبران فى أفعال العباد، فى حين أن أفعال الله ليست موقوفة عليهما .

٦٥) أن العقل وإن كان قادرا على التمييز بين الحسن والقبيح فى كثير من الأشياء إلا إنـــه يحتاج إلى نور الشرع ليهديه إلى ما خفى عنه .

٦٦) أنه إذا أطلق الحسن أو القبح على صفات الكمال أو النقصان، أو إذا أريد بهما كـــون الشىء ملائما للطبع أو منافرا له فلا نزاع فى أنهما عقليان، أما ترتب المدح والثواب على ممارسة الأفعال الحسنة ؛ والذم والعقاب على اقتراف الأفعال القبيحة فلا يمكن القطع أو التصديق به إلا عـــن طريـــق الشرع .

٦٧) أن الأفعال قد تحسن أو تقبح لذاتها، أو لإرادة الفاعل، أو لما تحققه من نفع، أو للوجوه التى تقع عليها دون أن يعنى ذلك نسبية الحكم على الأشياء بالحسن أو القبح ؛ لأن القول بالوجوه لا يتعارض مع الاعتراف بأن الأحكام الخلقية كلية ومطلقة، ولكنه يسمح - فقط - بمراعاة الأحوال الجزئية .

٦٨) أن اتفاق العقول والفطر السليمة والشرائع السماوية فى تحديد ماهية القيم الأخلاقية والقواعد التى ينبغى الالتزام بها فى السلوك على المستويين الفردى والجماعى يدل على أن القيم الأخلاقية مطلقة وليسن نسبية، وإذا كان هناك خلاف بين المذاهب الفكرية عند المسلمين وغيرهم فإن هذا لا يدل مطلقا على نسبية القيم الأخلاقية، لأن هذا الخلاف هو خلاف فى التطبيق على بعض الجزئيات وليس خلافا فى الكليات والقواعد العامة .

٦٩) أن القيم الخلقية تشمل ما يكون وسيلة إلى غاية وما يكون غاية فى ذاته وإن كان النوع الثانى أسمى من النوع الأول .

٧٠) أن الفضيلة التامة تكمن فى استكمال النفس فى قوتها النظرية بتصور الأمور تصورا كاملا، والتصديق بالأشياء تصديقا مطابقا لحقائقها، وفى قوتها العملية باكتساب الملكة التامة على الأفعال المتوسطة بين طرفى الإفراط والتفريط بحسب الطاقة البشرية .

٧١) أن الفضيلة - حسب فهم الرازى - لها صفات عديدة، أهمها :

أ) أنها مكتسبة .

ب) أنها ليست نظرية فقط أو عملية فقط، ولكن منها ما هو نظرى ومنها ما هو عملى

ج) أنها وسط بين طرفى الإفراط والتفريط .

د) أنها مرتبطة باللذة النفسية والاقتناع العقلى ارتباطا وثيقا .

٧٢) أن الفضيلة لا تتحقق إلا عند توفر عدد من الشروط :

أ) أن يكون المرء عالما بما يعمل عارفا بقيمته .

ب) أن يفعل الخير بإرادته واختياره لا ترغمه قوة على فعله ولا يخشى شيئا من تركه .

ج) أن يمارس الفضائل بتصميم ثابت لا يتزعزع فى كافة الأحوال .

د) أن يفعل الفضائل ابتغاء وجه الله - تعالى - وليس من أجل الربح أو الثواب .

٧٣) أن الفضائل ثلاثة أقسام : أشرفها الفضائل النفسانية، ثم الفضائل البدنية، ثم الفضائل الخارجية .

٧٤) أنه يمكن اكتساب الفضائل باتخاذ العديد من الوسائل أبرزها :

- تكرار الأفعال الحسنة ولو على سبيل التكلف .
- تهذيب الغرائز بقدر المستطاع وردها إلى حد الاعتدال .
- الإكثار من الطاعات والعبادات .
- التخلق بأخلاق الله – تعالى – بقدر الطاقة البشرية .
- مصاحبة الأخيار والاقتداء بهم .
- ممارسة صناعة النظر والاستدلال .

٧٥) أن صرح الأخلاق لا يقوم على تحصيل الفضائل فقط، وإنما لابد له – أيضا – من تجنب الرذائل سواء كان ذلك على المستوى الفردى أو الأسرى أو الاجتماعى أو السياسى أو الدينى .

ثانيا : توصيات البحث :

بعد دراسة الفكر الأخلاقى عند الرازى دراسة متأنية، والوقوف على أبرز نتائج هذه الدراسة يمكن الخروج بعدد من التوصيات :

أولها : ضرورة الاهتمام بالدراسات الأخلاقية التى تتميز بالجمع بين العقل والنقل معا، وتقديمها فى شكل يتناسب مع كافة المراحل العمرية، وذلك لأن الاعتماد على أسلوب الوعظ فقط فى تقديم المبادئ الأخلاقية قد فقد تأثيره إلى حد كبير على الإنسان المعاصر الذى لم يعد يقبل إلا ما يقتنع به العقل فى المقام الأول .

وثانيها : ضرورة تدريس علم الأخلاق فى كافة مراحل التعليم بحيث يصبح مقررا إلزاميا لا يكتفى فيه بتوعية الطلاب بالقواعد الأخلاقية فحسب وإنما يراعى فيه – إلى جانب ذلك – تقويم سلوك الطلاب من الناحية الفعلية .

وثالثها : إسناد تدريس هذا العلم إلى متخصصين تم تأهيلهم للقيام بهذه المهمة على الوجه المنشود .

ورابعها : عقد ندوات أو دورات منتظمة لتوعية الآباء والأمهات بأهمية هذا العلم، وتبصيرهم بكيفية الاستفادة منه فى تربية أولادهم تربية أخلاقية سليمة .

وخامسها : ضرورة قيام الدولة بإصدار قانون يطالب المقدمين على الزواج بتعلم قواعد علم الأخلاق وأساليب تنشئة الأطفال وتربيتهم على نحو يضمن التزامهم بالفضائل واجتنابهم للرذائل .

وسادسها : ضرورة قيام وسائل الإعلام بتوعية المواطنين بأهمية تعاونهم مع الدولة فى مجال تربية الأجيال الجديدة تربية أخلاقية تضمن النهوض بالمجتمع فى شتى مناحى الحياة .

*** *** *** *** ***

وأخيرا أرجو أن أكون قد وفقت فى هذا البحث، وأسأل الله أن ينفع به قارئه، وأن يتجـــاوز عن عثرات صاحبه، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، إنه نعم المولى ونعم النصير .

المصادر والمراجع

■ الآجرى (أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله)

١) أخلاق العلماء،، خرج أحاديثه سفيان نور مربوبنجر، مجلس البنجرى للتفقه فى الدين، الطبعة الثانية ١٩٩٧م .

■ الآمدى (على بن أبى على بن محمد بن سالم)

٢) غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق د . حسن الشافعى، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٧١م .

■ د / آمنة محمد نصير

٣) أبو الفرج بن الجوزى آراؤه الكلامية والأخلاقية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

■ أحمد أمين

٤) الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة العاشرة ١٩٨٥م .

٥) ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة العاشرة بدون تاريخ.

٦) فجر الإسلام،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة عشرة ١٩٩٤م.

■ إخوان الصفا

٧) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، المطبعة العربية بمصر ١٩٢٨م .

■ أرسطو

٨) السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة بدون تاريخ .

٩) (كتاب) النفس، حققه د/ عبد الرحمن بدوى، دار القلم، بيروت، لبنان، ووكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠م .

١٠) دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس)، ترجمة د/ عبد الغفار مكاوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م .

١١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٤م .

▪ الاسفراييني (أبو المظفر شهفهور بن طاهر بن محمد)
١٢) التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٤٠م .

▪ الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم)
١٣) الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د/ فوقية حسين، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٧م .
١٤) أصول أهل السنة والجماعة (الرسالة المسماة برسالة أهل الثغر)، تحقيق د/ محمد السيد الجليند، طبع بالقاهرة سنة ١٩٨٧م .
١٥) اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٩٩٣م .
١٦) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان ١٩٩٠م .

▪ ابن أبى أصيبعة (أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجى)
١٧) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة ١٩٨٧م .

▪ أفلاطون
١٨) القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦م .
١٩) جمهورية أفلاطون، نقلها إلى العربية حنا خباز، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة ١٩٨٥م .
٢٠) فيدون (فى خلود النفس) ترجمة د/ عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٩م .
٢١) محاورة بروتاجوراس، ترجمة د/ عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٨٢م .
٢٢) محاورة مينون، ترجمة د/ عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٨٢م .

▪ إقبال (محمد)
٢٣) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥م .

▪ د/الأهوانى (أحمد فؤاد)
٢٤) أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٩١م .

٢٥) التربية فى الإسلام، درا المعارف، القاهرة ١٩٨٠ .

- أورسيل (بول ماسون)

٢٦) الفلسفة فى الشرق، ترجمة د/ محمد يوسف موسى، دار المعارف، القاهرة ١٩٤٧م .

- الإيجى (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد)

٢٧) المواقف فى علم الكلام، مكتبة المتنبى، القاهرة بدون تاريخ .

- الباقلانى (القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم)

٢٨) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الخانجى، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٣م .

٢٩) التمهيد فى الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، دار الفكر العربى، القاهرة بدون تاريخ .

- البخارى (محمد بن إسماعيل)

٣٠) الأدب المفرد، خرج أحاديثه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

- برتراندرسل

٣١) المجتمع البشرى فى الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٠م .

- برجسون (هنرى)

٣٢) التطور الخالق، ترجمة د / محمد محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة ١٩٨٤م .

٣٣) منبعا الأخلاق والدين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان،الطبعة الثانية ١٩٨٤م .

- بريستيد (جيمس هنرى)

٣٤) فجر الضمير، ترجمة د / سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٩٥م .

- بريل (ليفى)

٣٥) الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ترجمة د / محمود قاسم، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، الطبعة الثالثة بدون تاريخ .

▪ برييه (اميل)
٣٦) اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة د/ محمود قاسم، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة ١٩٥٦م .
▪ البطليوسى (أبو محمد عبد الله بن السيد)
٣٧) التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم، تحقيق د/ أحمد حسن كحيل، و د / حمزة عبد الله النشرتى، مكتبة المتنبى، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٢م .
▪ البغدادى (إسماعيل باشا)
٣٨) هدية العارفين، دار الفكر، بيروت، لبنان ١٩٩٠م .
▪ البغدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى)
٣٩) أصول الدين، دار زاهد القدسى للطباعة والنشر والتوزيع بدون تاريخ .
▪ د/ أبو بكر ذكرى
٤٠) تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٥٨م .
▪ بول هازار
٤١) أزمة الضمير الأوربى، ترجمة جودت عثمان، و محمد نجيب المستكاوى، مطبعة الكاتب المصرى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٤٨م .
▪ د / بيصار (محمد)
▪ العقيدة و الأخلاق وأثرهما فى الفرد والمجتمع، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠م
▪ البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين)
٤٢) الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، السلام العالمية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤م .
▪ الترمذى (أبو عبد الله محمد بن على)
٤٣) أدب النفس، تحقيق د/ أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .
▪ الترمذى (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة)

٤٤) الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، روزاليوسف ١٤٠٨م .

٤٥) سنن الترمذى، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٩م .

- **ابن تغرى بردى** (جمال الدين أبو المحاسن يوسف)

٤٦) النجوم الزاهرة فى ملوك مصر و القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة بدون تاريخ .

- **التفتازانى** (سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله)

٤٧) شرح العقائد النسفية، تحقيق د/ أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

- **تيتارنكو**

٤٨) الأخلاق والسياسة، ترجمة شوقى جلال، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٥م .

- **ابن تيمية** (تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله الحرانى)

٤٩) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، مكتبة الإيمان، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م .

٥٠) الاستقامة، تحقيق د / محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيميه، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ .

٥١) الإيمان، تحقيق عصام الدين الضبابطى، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٣م

٥٢) الحسنة والسيئة، دار الريان للتراث، القاهرة ١٩٨٨م .

٥٣) الرد على المنطقيين، دار الفكر اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

٥٤) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق مصطفى بن العدوى، مكتبة الإيمان، القاهرة بدون تاريخ .

٥٥) (رسالة فى) تزكية النفس، تحقيق د / محمد القحطانى، مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٦ هـ .

٥٦) درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٧م .

٥٧) منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان بدون تاريخ .

▪ د / ثابت (عبد الرءوف)

٥٨) مفهوم الطب النفسى، مطابع الأهرام، القاهرة ١٩٩٣م .

▪ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)

٥٩) الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٦٥م .

٦٠) رسائل الجاحظ الكلامية، دار و مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة ١٩٨٧م .

▪ الجرجانى (على بن محمد الحسينى)

٦١) التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٠م .

▪ د/ الجزار (أحمد محمود)

٦٢) فخر الدين الرازى والتصوف، نهضة الشرق، القاهرة ١٩٩٦م .

▪ د / جعفر (محمد كمال)

٦٣) فى الفلسفة و الأخلاق، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨م

▪ د / الجليند (محمد السيد)

٦٤) فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة ١٩٩٠م.

٦٥) قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، مطبعة الحلبى، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨١م .

٦٦) من قضايا التصوف فى ضوء الكتاب والسنة،مكتبة الزهراء، القاهرة ١٩٩٠م.

▪ ابن جماعة (بدر الدين بن أبى إسحق إبراهيم بن أبى الفضل)

٦٧) تذكرة السامع والمتكلم فى أدب العالم والمتعلم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان بدون تاريخ .

▪ جمال الدين الأفغانى

٦٨) الرد على الدهريين، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، القاهرة بدون تاريخ.

▪ جمعة أمين عبد العزيز

٦٩) منهج القرآن فى عرض عقيدة الإسلام، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الثالثة ١٩٩٣م

▪ د / جميل صليبا

٧٠) المعجم الفلسفى، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان ١٩٩٤م .

▪ الجندى (أنور)

٧١) مفاهيم العلوم الاجتماعية والنفس و الأخلاق فى ضوء الإسلام، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٧م .

▪ ابن الجوزى (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن على البغدادى)

٧٢) البر والصلة، تحقيق عادل عبد الموجود وعلى معوض، مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

٧٣) التبصرة، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، وعمرو أحمد عطوة، دار ابن خلدون، الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٩٥م .

٧٤) تلبيس إبليس،، دار الفكر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٦٨هـ .

▪ الجوينى (أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف)

٧٥) الشامل فى أصول الدين، تحقيق هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة ١٩٨٩م .

٧٦) العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٩٩٢م .

٧٧) الكافية فى الجدل، تحقيق د / فوقية حسين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٩م .

٧٨) غياث الأمم فى التياث الظلم، تحقيق د / مصطفى حلمى، و د / فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الثالثة ١٩٩٠م .

٧٩) لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق د / فوقية حسين محمود، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٧م .

▪ حاجى خليفة (المولى مصطفى بن عبد الله القسطنطينى)

٨٠) كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة بدون تاريخ .

▪ أ.د/ حامد طاهر

٨١) الأخلاق بين النظرية والتطبيق (شارك في تأليفه د/ عبد الراضى محمد)، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٦م.

٨٢) الخطاب الأخلاقى في الحضارة الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٨٣) المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى (دراسة مقارنة)، طبع بالقاهرة سنة ١٩٨٦م.

٨٤) مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة ١٩٨٥م.

- د / حجاب (محمد فريد)

٨٥) التربية الإسلامية بين العقيدة و الأخلاق، طبع بالقاهرة سنة ١٩٩٧م .

- ابن حجر (أبو الفضل أحمد بن على بن محمد بن على العسقلانى)

٨٦) فتح البارى شرح صحيح البخارى، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٧م .

٨٧) لسان الميزان، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى ١٣٣٠هـ .

- ابن أبى الحديد (عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائنى)

٨٨) شرح نهج البلاغة، دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان ١٩٨٩م .

- ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد)

٨٩) الإحكام فى أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٥م

٩٠) الأخلاق والسير فى مداواة النفوس، تحقيق د / الطاهر مكى، دار المعارف، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨١م .

٩١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل، تحقيق د / محمد إبراهيم نصر، و د / عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٦م .

٩٢) طوق الحمامة، تحقيق د / الطاهر أحمد مكى، دار الهلال، الطبعة الثانية ١٩٩٤م .

- د / حسن محمود عبد اللطيف الشافعى

٩٣) فصول فى التصوف، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٦م .

- أبو الحسن الندوى

٩٤) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار نهر النيل، القاهرة، الطبعة الثامنة ١٩٨٩م .

- الحكمى (حافظ بن أحمد)

٩٥) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول فى التوحيد، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، دار ابن خلدون، الإسكندرية بدون تاريخ .

- حنا الفاخورى وخليل الجر

٩٦) تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة ١٩٩٣م .

- ابن حنبل (أحمد بن محمد)

٩٧) (كتاب) الزهد، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٢م.

٩٨) المسند، خرجه ووضع فهارسه الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٥م .

- أبو حيان التوحيدى

٩٩) الإمتاع والمؤانسة، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان بدون تاريخ .

١٠٠) الصداقة والصديق، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٧٢م .

١٠١) المقابسات، تحقيق حسن السندوبى، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

- الخرائطى (أبو بكر محمد بن جعفر بن سهل السامرى)

١٠٢) مساوئ الأخلاق ومذمومها، تحقيق مجدى السيد إبراهيم، مكتبة الساعى، الرياض ١٩٨٩م .

- الخراز (أبو سعيد أحمد بن عيسى)

١٠٣) كتاب الصدق، تحقيق د / عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٥م .

- د/ الخشاب (أحمد)

١٠٤) الاجتماع الدينى، مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٠م .

- د / خضير (طه عبد السلام)

١٠٥) السعادة القصوى فى فلسفة ابن مسكويه وطرق تحصيلها، طبع بالقاهرة سنة ١٩٩١م .

- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد بن محمد)

١٠٦) المقدمة، دار ابن خلدون، الإسكندرية بدون تاريخ .

- ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر)

١٠٧) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د / إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان بدون تاريخ .

- الخوانسارى (محمد باقر الموسوى)

١٠٨) روضات الجنات، طبع بطهران، الطبعة الثانية ١٣٦٧هـ .

▪ **الخياط** (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان)
١٠٩) الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد، تحقيق د / نيبرج، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ودار الندوة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٨م .
▪ **أبو داود** (سليمان بن الأشعث السجستانى الأزدى)
١١٠) سنن أبي داود، دار الحديث، القاهرة بدون تاريخ .
▪ **الداودى** (شمس الدين محمد بن على بن أحمد)
١١١) طبقات المفسرين،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
▪ **د / دراز(محمد عبد الله)**
١١٢) الدين، مكتبة القاهرة ١٩٥٢م .
١١٣) دراسات إسلامية فى العلاقات الاجتماعية والدولية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٩م .
١١٤) دستور الأخلاق فى القرآن، تعريب وتحقيق وتعليق د / عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة ١٩٩٦م .
▪ **د / درويش (عبد الحميد)**
١١٥) الفلسفة فى مصر القديمة من أمحوتب إلى إخناتون، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٨م .
▪ **ابن أبى الدنيا**
١١٦) (كتاب) التوبة،تحقيق مجدى السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٩١م.
١١٧) الحلم، تحقيق مجدى السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٨٦م .
١١٨) (كتاب) الشكر، تحقيق طارق الطنطاوى، مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٩٢م.
١١٩) القناعة والتعفف،تحقيق مجدى السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٨٩م.
١٢٠) (كتاب) الورع، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدنى، مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٩٣م .

١٢١) ذم الدنيا، تحقيق مجدى السيد إبراهيم، مكتبة الساعى، الرياض، و مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٨٨م .

١٢٢) مكارم الأخلاق، تحقيق مجدى السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٩٠م .

- دوركايم

١٢٣) التربية الأخلاقية، ترجمة د / السيد محمد بدوى، دار مصر للطباعة، القاهرة بدون تاريخ .

- د / دولت عبد الرحيم

١٢٤) الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥م .

- ابن الديبغ (عبد الرحمن بن على بن محمد بن عمر الشيبانى الشافعى).

١٢٥) تمييز الطيب من الخبيث، تحقيق محمد عثمان، مكتبة الساعى، الرياض ١٩٨٥م.

- دى بور

١٢٦) تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د / محمد عبد الهادى أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٨م .

- رابوبرت

١٢٧) مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة بدون تاريخ .

- د/ راجح (أحمد عزت)

١٢٨) أصول علم النفس، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٥م .

- الرازى (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين)

١٢٩) أساس التقديس، تحقيق د / أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٦م .

١٣٠) أسرار التنزيل وأنوار التأويل، تحقيق د / أحمد حجازى السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

١٣١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٨م

١٣٢) (كتاب) الأخلاق المسمى بكتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق د / محمد صغير حسن المعصومى، مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان ١٩٦٨م .
١٣٣) الأربعين فى أصول الدين، تحقيق د / أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦م .
١٣٤) الإشارة فى علم الكلام، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية ٢٠ توحيد
١٣٥) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .
١٣٦) (رسالة فى) التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم، مخطوط بدار الكتب المصرية ٢٠٥٧٨ ب .
١٣٧) السر المكتوم فى مخاطبة الشمس والقمر والنجوم، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية ١٥ فلك .
١٣٨) الفراسة، تحقيق د / يوسف مراد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢م
١٣٩) الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق د / أحمد حجازى السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .
١٤٠) اللطائف الغياثية، ترجمته من الفارسية إلى العربية حكمت إمبابى (رسالة ماجستير بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس) .
١٤١) المباحث المشرقية فى الإلهيات والطبيعيات، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى ١٣٤٣هـ .
١٤٢) المحصول فى علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .
١٤٣) المسائل الخمسون فى أصول الدين، تحقيق د / أحمد حجازى السقا، المكتب الثقافى للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .
١٤٤) المطالب العالية من العلم الإلهى، دار الكتاب العربى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .
١٤٥) الملخص فى المنطق والحكمة، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية ٣٧٦ فلسفة .

١٤٦) شرح الإشارات والتنبيهات (بهامش شرح الإشارات والتنبيهات للطوسى) المطبعة الخيرية، القاهرة ١٣٢٥هـ .

١٤٧) شرح عيون الحكمة، تحقيق د / أحمد حجازى السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ .

١٤٨) عصمة الأنبياء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨١م .

١٤٩) لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق د / أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦م .

١٥٠) لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٦م .

١٥١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة بدون تاريخ .

١٥٢) معالم أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة بدون تاريخ .

١٥٣) مقالات الإمام فخر الدين الرازى، مخطوط بدار الكتب المصرية ١٧٧ مجاميع تيمور .

١٥٤) مناقب الإمام الشافعى، تحقيق د / أحمد حجازى السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

١٥٥) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز، تحقيق د / أحمد حجازى السقا، المكتب الثقافى للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

١٥٦) نهاية العقول فى دراية الأصول، حقق الجزء الأول منه محمد شحاتة إبراهيم (رسالة دكتوراة بكلية أصول الدين)، أما الجزء الثانى فقد حققه صلاح محمد عبد الرحمن (رسالة ماجستير بكلية دار العلوم) .

- د / رجب (منصور على)

١٥٧) تأملات فى فلسفة الأخلاق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٦١م .

- د / رسلان (صلاح)

١٥٨) الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة ١٩٨٥م .

١٥٩) القيم فى الإسلام بين الذاتية والموضوعية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠م .

▪ ابن رشد (محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد)

١٦٠) الكشف عن مناهج الأدلة، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٦٨م .

١٦١) (رسالة) النفس، دار الفكر اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤م .

١٦٢) تهافت التهافت، تحقيق د / سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٨م .

١٦٣) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٦٨م .

▪ رينان (ارنست)

١٦٤) ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بدون تاريخ .

▪ د / أبو ريان (محمد على)

١٦٥) تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٣م .

▪ د / الزبيدى (عبد الرحمن)

١٦٦) مصادر المعرفة فى الفكر الدينى والفلسفى، مكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

▪ د / الزركان (محمد صالح)

١٦٧) فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، القاهرة ١٩٦٣م .

▪ الزركلى

١٦٨) الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة ١٩٩٠م

▪ د / زقزوق (محمود حمدى)

١٦٩) مقدمة فى علم الأخلاق، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، المنصورة، الطبعة الرابعة ١٩٨٤م .

▪ د / زكريا إبراهيم

١٧٠) المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة بدون تاريخ .

١٧١) دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٨٧م .

١٧٢) كانت، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٢م .
١٧٣) مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٢م .
١٧٤) مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة بدون تاريخ .
١٧٥) هيجل، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠م .

- **د / زكى مبارك**

١٧٦) الأخلاق عند الغزالى، دار الشعب، القاهرة بدون تاريخ .

- **د / زكى نجيب محمود، وأحمد أمين**

١٧٧) قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة السابعة ١٩٧٠م .

- **زيدان (جرجى)**

١٧٨) علم الفراسة الحديث، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٧م .

- **زيهر (جولد)**

١٧٩) العقيدة والشريعة فى الإسلام، نقله إلى العربية د / محمد يوسف موسى، و د/ على حسن عبد القادر، والأستاذ / عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر، و مكتبة المثنى ببغداد، الطبعة الثانية ١٩٥٩م .

- **د / سامية عبد الرحمن عبد السلام**

١٨٠) القيم الأخلاقية دراسة نقدية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

- **د / سامى نصر لطف**

١٨١) الحرية المسئولة فى الفكر الفلسفى الإسلامى، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة ١٩٧٧م .

- **د/ السايح (أحمد عبد الرحيم)**

١٨٢) الفضيلة والفضائل فى الإسلام، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٨٤م .

- **السبكى (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى)**

١٨٣) طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بدون تاريخ .

١٨٤) معيد النعم ومبيد النقم، حققه محمد على النجار، وأبو زيد شلبى ومحمد أبو العيون، مكتبة الخانجى، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٦م .

- د / سعيد مراد

١٨٥) نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٢م.

- سلطان بك محمد

١٨٦) الفلسفة العربية و الأخلاق، مطبعة المعارف، القاهرة بدون تاريخ .

- د / سليمان دنيا

١٨٧) الحقيقة فى نظر الغزالى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة بدون تاريخ .

- د / سدجويك (هنرى)

١٨٨) المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة د / توفيق الطويل وعبد الحميد حمدى، دار نشر الثقافة بالإسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٤٩م .

- د / أبو سعدة(محمد حسينى)

١٨٩) النفس وخلودها عند فخر الدين الرازى، شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

- د / السماحى(محمد على عز العرب)

١٩٠) الضمير والإلزام الخلقى بين المذاهب الفكرية والإسلام، شركة سعيد رأفت للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

- د / السميرى(جابر زايد عيد)

١٩١) قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين بيانا وتأصيلا، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، الطبعة الأولى ١٩٩٥م .

- د / السنهوتى(محمد الأنور)

١٩٢) مدخل نقدى لدراسة علم الكلام، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٠م .

- السهروردى (عمر بن محمد بن محمد بن عبد الله)

١٩٣) عوارف المعارف، مكتبة القاهرة، القاهرة ١٩٧٣م .

- د / سيد أحمد عثمان

١٩٤) التحليل الأخلاقى للمسئولية الاجتماعية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٦م .

- **د / السيد محمد بدوى**

١٩٥) الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٩م .

- **ابن سينا** (أبو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على)

١٩٦) (رسالة فى) أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٩م .

١٩٧) الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسى)، تحقيق د / سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة بدون تاريخ .

١٩٨) الأضحوية فى المعاد، تحقيق د / حسن عاصى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٧م .

١٩٩) التعليقات، تحقيق د / عبد الرحمن بدوى، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامى، طهران ١٤٠٤هـ .

٢٠٠) الشفاء، تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد (لم يذكر دار النشر ولا تاريخ الطباعة) .

٢٠١) (رسالة فى) الطبيعيات، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٩م .

٢٠٢) (رسالة فى) العهد، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٩م .

٢٠٣) (رسالة فى) القوى النفسية وإدراكاتها، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٩م .

٢٠٤) النجاة، تحقيق د / ماجد فخرى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

٢٠٥) عيون الحكمة، تحقيق د / عبد الرحمن بدوى، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٠م .

- **السيوطى** (جلال الدين عبد الرحمن)

٢٠٦) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى بدون تاريخ .

٢٠٧) طبقات المفسرين، تحقيق على محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٦م .

- **د / بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن)**

٢٠٨) تراجم سيدات بيت النبوة، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

- **الشاطبى** (أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمى الغرناطى)

٢٠٩) الموافقات فى أصول الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بدون تاريخ.

- **د / الشرقاوى** (محمد عبد الله)

٢١٠) الإيمان، حقيقته وأثره فى النفس والمجتمع، أصوله وفروعه، مقتضياته ونواقضه، مكتبة الزهراء، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

٢١١) مدخل نقدى لدراسة الفلسفة، مكتبة الزهراء، القاهرة ١٩٨٨م .

- **د / الشنقيطى** (محمد بن محمد المختار)

٢١٢) أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، مكتبة الصحابة، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية ١٩٩٤م .

- **الشهرستانى** (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد)

٢١٣) الملل والنحل، تحقيق أمير على مهنا، وعلى حسن فاغور، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة ١٩٩٧م .

٢١٤) نهاية الأقدام فى علم الكلام (لم يذكر الناشر ولا تاريخ الطباعة) .

- **الشوكانى** (محمد بن على بن محمد)

٢١٥) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، مكتبة التراث، القاهرة بدون تاريخ .

- **ابن صاعد الأندلسى** (أبو القاسم صاعد بن أحمد)

٢١٦) طبقات الأمم، تحقيق د / حسن مؤنس، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٨م .

- **د/ صبحى** (أحمد محمود)

٢١٧) الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية بدون تاريخ .

٢١٨) فى علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٢م .

- **الصفدى (صلاح الدين خليل بن أيبك)**

٢١٩) الوافى بالوفيات، طبع فى دمشق سنة ١٩٥٦م .

٢٢٠) طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى)

٢٢١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان بدون تاريخ .

- **الطوسى (علاء الدين على بن محمد البتاركانى)**

٢٢٢) تهافت الفلاسفة، تحقيق د / رضا سعادة، دار الفكر اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

- **الطوسى (أبو نصر عبد الله بن على)**

٢٢٣) اللمع، تحقيق د / عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٦٠م .

- **الطوسى (نصير الدين محمد بن محمد)**

٢٢٤) أخلاق محتشمى، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨١م .

٢٢٥) رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد، مطبعة رمسيس، القاهرة بدون تاريخ .

- **د / الطويل (توفيق)**

٢٢٦) أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٥٥م .

٢٢٧) الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٦٠م .

٢٢٨) مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٣م .

٢٢٩)

- **د / عاطف العراقى**

٢٣٠) الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٨٥م.

٢٣١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشيد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٨٢م

٢٣٢) مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة ١٩٨٧م .

▪ **العامرى** (أبو الحسن محمد بن يوسف)

٢٣٣) السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، تحقيق د / أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة، القاهرة ١٩٩١م .

▪ **العاملى** (حسن محمد مكى)

٢٣٤) نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

▪ **د / عبد الله جمال الدين**

٢٣٥) نظام الدولة فى الإسلام، طبع بالقاهرة سنة ١٩٨٣م .

▪ **ابن عبد البر** (أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد)

٢٣٦) جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان بدون تاريخ .

▪ **عبد الجبار** (القاضى أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار)

٢٣٧) المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمى، الدار المصرية للتأليف و الترجمة بدون تاريخ .

٢٣٨) المختصر فى أصول الدين، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د / محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٨م .

٢٣٩) شرح الأصول الخمسة، تحقيق د / عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٦م .

▪ **د / عبد الحليم محمود**

٢٤٠) التفكير الفلسفى فى الإسلام، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٨٩م .

▪ **د / عبد الرحمن بدوى**

٢٤١) أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م .

٢٤٢) الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٦م .

٢٤٣) الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩م .

٢٤٤) المنطق الصورى والرياضى، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة ١٩٧٧م

٢٤٥) فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٢م .

- د / عبد الرحمن عيسوى

٢٤٦) النمو الروحى والخلقى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية ١٩٨٠م

- د / عبد العزيز عزت

٢٤٧) ابن مسكويه، فلسفته الخلقيه ومصادرها، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر بدون تاريخ .

- د / عبد الكريم عثمان

٢٤٨) الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨١م .

- د / عبد المقصود عبد الغنى

٢٤٩) الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة ١٩٨٧م .

٢٥٠) الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة ١٩٩٣م

٢٥١) الفلسفة الخلقية فى الإسلام،، مكتبة الزهراء ١٤٠٧هـ .

٢٥٢) مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٣م .

- د / عبد المنعم الحفنى

٢٥٣) المعجم الفلسفى، الدار الشرقية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

- د / عثمان أمين

٢٥٤) الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٥٩م .

- ابن عدى (يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا)

٢٥٥) تهذيب الأخلاق، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح، القاهرة بدون تاريخ .

- ابن عربى (محيى الدين أبو عبد الله محمد بن على بن محمد)

٢٥٦) كتاب الأسفار، ضمن مجموعة رسائل ابن عربى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٣٦١هـ .

٢٥٧) كتاب الكتب، ضمن مجموعة رسائل ابن عربى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٣٦١هـ .

٢٥٨) كتاب المسائل، ضمن مجموعة رسائل ابن عربى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٣٦١هـ .

٢٥٩) رسالة إلى الإمام فخر الدين الرازى، ضمن مجموعة رسائل ابن عربى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٣٦١هـ .

٢٦٠) مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مكتبة عالم الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٨م .

- **د / العريبى (محمد)**

٢٦١) المنطلقات الفكرية عند فخر الدين الرازى، دار الفكر اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

- **ابن أبى العز الحنفى** (على بن على بن محمد)

٢٦٢) شرح العقيدة الطحاوية، حققه جماعة من العلماء، وخرج أحاديثه الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى، المكتب الإسلامى، بيروت، الطبعة التاسعة ١٩٨٨م .

- **ابن عساكر** (على بن حسن بن هبة الله بن الحسين الدمشقى)

٢٦٣) تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى، تحقيق د / أحمد حجازى السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م .

- **ابن عطاء الله السكندرى**

٢٦٤) التنوير فى إسقاط التدبير، تحقيق موسى محمد وعبد العال أحمد، مطبعة القاهرة الحديثة ١٩٧١م .

٢٦٥) لطائف المنن، تحقيق د / عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٢م .

- **العقاد** (عباس محمود)

٢٦٦) الإنسان القرآنى، مكتبة نهضة مصر، القاهرة بدون تاريخ .

٢٦٧) الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر، القاهرة بدون تاريخ .

٢٦٨) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٩م .

- **العكبرى** (أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة)

٢٦٩) الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق رضا بن نعسان معطى، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

- **د / علام**(محمد مهدى)

٢٧٠) فلسفة الكذب، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٧م .

- **على بن أبى طالب** (رضى الله عنه)

٢٧١) ديوان الإمام على، تحقيق مركز البيان العلمى، مكتبة الإيمـــان، المنصـورة ١٩٩٥م

- ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحى)

٢٧٢) شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، المكتب التجارى للطباعـــة والنشـــر والتوزيع، بيروت، لبنان بدون تاريخ .

- د/ العمارى (على محمد حسن)

٢٧٣) الإمام فخر الدين الرازى حياته وآثاره، مؤسسة دار التحرير للطبع والنشر، القاهرة ١٩٦٩م .

٢٧٤) القرآن والطبائع النفسية،مؤسسة دار التحرير للطبـــع والنشـــر، القـــاهرة ١٩٦٦م.

- عمر رضا كحالة

٢٧٥) معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

- د / العوا (عادل)

٢٧٦) المذاهب الأخلاقية جـــ١، مطبعة الجامعة السورية بدمشق .

- غريغوار(فرنسوا)

٢٧٧) المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمه قتيبة المعروف، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٧٠م .

- الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد)

٢٧٨) إحياء علوم الدين، تحقيق أبى حفص سيد بن إبراهيم بن صادق بن عمـــران، دار الحديث، القاهرة ١٩٩٨م .

٢٧٩) الاقتصاد فى الاعتقاد، حققه محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة بدون تاريخ .

٢٨٠) الرسالة اللدنية، حققها محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجنـــدى، القـــاهرة بدون تاريخ .

٢٨١) القسطاس المستقيم، حققه محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القـــاهرة بدون تاريخ .

٢٨٢) تهافت الفلاسفة، دار المشرق، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة ١٩٩٠م .

٢٨٣) روضة الطالبين، مكتبة الجندى، القاهرة .

٢٨٤) كيمياء السعادة، حققه محمد مصطفى أبو العلا، و محمد محمد جابر، مكتبة الجندى، القاهرة ١٩٧٣م .

٢٨٥) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، حققه محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة ١٩٧٣م .

٢٨٦) مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بدون تاريخ .

٢٨٧) منهاج العارفين، حققه محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة بدون تاريخ .

٢٨٨) ميزان العمل، مكتبة الجندى، القاهرة ١٩٧٣م .

- **الغزالى (الشيخ محمد)**

٢٨٩) المحاور الخمسة للقرآن الكريم، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٩٤ م.

٢٩٠) خلق المسلم، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

- **د / غلاب (محمد)**

٢٩١) الفلسفة الإغريقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٥٠م .

- **الفارابى** (أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ)

٢٩٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، الطبعة السادسة ١٩٩١م .

٢٩٣) إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومى، بيروت، لبنان ١٩٩١م .

٢٩٤) (كتاب) الجمع بين رأيي الحكمين، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة بدون تاريخ .

٢٩٥) تحصيل السعادة، تحقيق د / جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٣م .

- **فاطمة أحمد رفعت**

٢٩٦) مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم فى الفكر الإسلامى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

- **د / الفاوى (عبد الفتاح)**

٢٩٧) الأخلاق دراسة فلسفية دينية، مطبعة الجبلاوى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٠م

▪ د / فتح الله خليف
٢٩٨) فخر الدين الرازى، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٧٧م .

▪ فلوجل (جون كارل)
٢٩٩) الإنسان و الأخلاق والمجتمع، ترجمة عثمان نويه، دار الفكر العربى، القاهرة بدون تاريخ .

▪ الفيروز آبادى (مجد الدين محمد بن يعقوب)
٣٠٠) القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت ١٩٨٣م .

▪ د / قابيل (عبد الحى محمد)
٣٠١) المذاهب الأخلاقية فى الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤م .

▪ د/ القاضى(أحمد عرفات)
٣٠٢) الفكر التربوى عند المتكلمين المسلمين ودوره فى بناء الفرد والمجتمع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦م .

▪ د / قبارى إسماعيل
٣٠٣) قضايا علم الأخلاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، الطبعة الثانية ١٩٧٨م .

▪ ابن قدامة المقدسى (موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد)
٣٠٤) لمعة الاعتقاد، حققه أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة دار طبرية، الرياض، الطبعة الثالثة ١٩٩٥م .

▪ د / القرضاوى (يوسف)
٣٠٥) دور القيم و الأخلاق فى الاقتصاد الإسلامى، مكتبة وهبة، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٩٥م

▪ القرطبى (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبى بكر بن فرج الأنصارى)
٣٠٦) التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة، المكتبة التوفيقية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٨م .

▪ القشيرى (عبد الكريم بن هوازن)
٣٠٧) التحبير فى التذكير، تحقيق د / إبراهيم بسيونى، مكتبة عالم الفكر، القاهرة ١٩٩٣م .

٣٠٨) الرسالة القشيرية فى علم التصوف، تحقيق معروف زريق وعلى عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية بدون تاريخ .
٣٠٩) رسالة الفصول فى الأصول، ضمن ثلاث رسائل للقشيرى حققها د / الطبلاوى محمود سعد، مطبعة الأمانة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .
- **القفطى** (جمال الدين أبو الحسن على بن القاضى الأشرف يوسف القفطى)
٣١٠) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبى، القاهرة بدون تاريخ .
- د / قنصوه(صلاح)
٣١١) نظرية القيم فى الفكر المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٤م .
- قنواتى(جورج)
٣١٢) فخر الدين الرازى، تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته، بحث ضمن كتاب إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢م .
- **ابن قيم الجوزية** (شمس الدين محمد بن أبى بكر)
٣١٣) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، مكتبة الإيمان المنصورة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م .
٣١٤) (كتاب) التوبة، تحقيق صابر البطاوى، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .
٣١٥) الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .
٣١٦) الروح، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بدون تاريخ .
٣١٧) الفوائد، تحقيق د / ماهر منصور، وكمال على، دار اليقين، المنصورة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م .
٣١٨) تحفة الودود بأحكام المولود، تحقيق د / عبد الغفار سليمان البندارى، دار الريان للتراث، القاهرة ١٩٨٣م .
٣١٩) حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بدون تاريخ .
٣٢٠) زاد المعاد فى هدى خير العباد، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٣٢١) شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق صلاح عويضة، مكتبة الإيمان، المنصورة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م .

٣٢٢) طريق الهجرتين وباب السعادتين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بدون تاريخ

٣٢٣) عدة الصابرين، تحقيق د / محمد بكر إسماعيل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بدون تاريخ .

٣٢٤) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد و إياك نستعين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان بدون تاريخ .

٣٢٥) مفتاح دار السعادة، تحقيق محمد بيومى، مكتبة الإيمان، المنصورة بدون تاريخ.

- د/ كارل(الكسيس)

٣٢٦) تأملات فى سلوك الإنسان، ترجمة د/ محمد محمد القصاص، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٤٩م .

- **الكاشانى** (عبد الرازق بن أحمد)

٣٢٧) شرح فصوص الحكم لمحيى الدين بن عربى، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٨٧م .

- كانط

٣٢٨) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د / عبد الغفار مكاوى، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥م .

- **ابن كثير** (أبو الفداء إسماعيل بن عمر)

٣٢٩) البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٩٨م .

- كريسون(أندريه)

٣٣٠) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د/ عبد الحليم محمود، و أ / أبو بكر ذكرى، مطبعة دار الشعب، القاهرة ١٩٧٩م .

- **الكلاباذى** (أبو بكر محمد بن إسحق البخارى)

٣٣١) التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجى، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٤م كوربان (هنرى)

٣٣٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيس، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م .

- كولبه (أزفلد)

٣٣٣) المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة الطبعة الخامسة ١٩٦٥م .

- لوبون (غوستاف)

٣٣٤) حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٦٩م .

٣٣٥) حياة الحقائق، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٤٩م .

- الماتريدى (أبو منصور محمد بن محمد بن محمود)

٣٣٦) (كتاب) التوحيد، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية بدون تاريخ .

- ابن ماجه (أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينى)

٣٣٧) سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٨م .

- مالك (أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر بن عمرو بن الحارث)

٣٣٨) الموطأ، تخريج وتعليق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقى، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٩٩م .

- د / ماهر كامل، وعبد المجيد عبد الرحيم

٣٣٩) مبادئ الأخلاق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٨م .

- الماوردى (أبو الحسن على بن محمد بن حبيب)

٣٤٠) أدب الدنيا والدين، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، دار إحياء التراث العربى، القاهرة بدون تاريخ .

٣٤١) الأحكام السلطانية، تحقيق د / عبد الرحمن عميرة، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٩٤م .

- د / متى(كريم)

٣٤٢) الفلسفة الحديثة، منشورات جامعة قاريونس، بنغازى، الطبعة الثانية ١٩٨٨م.

- مجدى محمد رياض

٣٤٣) الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة،الهيئة المصرية العامـــة للكتــاب، القــاهرة ١٩٩٣م.

- مجمع اللغة العربية

٣٤٤) المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيـــع، اســتانبول، تركيا، الطبعة الثانية ١٩٧٢م .

- المحاسبى (أبو عبد الله الحارث بن أسد)

٣٤٥) الرعاية لحقوق الله، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٠م .

٣٤٦) المسائل فى أعمال القلوب والجوارح، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة ١٩٨٦م .

- د / محمد رمضان عبد الله

٣٤٧) الباقلانى وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد ١٩٨٦م .

- د / محمد صالح

٣٤٨) الخير والشر عند القاضى عبد الجبار، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيـــع، القاهرة ١٩٩٨م .

- محمد عبده

٣٤٩) رسالة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٦م

- محمد فؤاد عبد الباقى

٣٥٠) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (البخارى ومسلم)، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٧م .

- محمد قطب

٣٥١) فى النفس والمجتمع، دار الشروق، القاهرة، الطبعة التاسعة ١٩٨٩م .

- د / محمد يوسف موسى

٣٥٢) القرآن والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة بدون تاريخ .

٣٥٣) تاريخ الأخلاق، مطابع دار الكتاب العربى، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٥٣م

٣٥٤) فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مكتبـــة الخـــانجى، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٦٣م .

- د / محمود حموده

٣٥٥) النفس، أسرارها وأمراضها، مكتبة الفجالـــة، القـــاهرة، الطبعـــة الثانيـــة ١٩٩١م.

- د / محمود سيد أحمد

٣٥٦) الأخلاق عند هيوم، دار الحضارة للطباعة والنشـــر، طنطا، الطبعة الثالثـــة ١٩٩٧م .

- د / مدكور (إبراهيم)

٣٥٧) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، سميركو للطباعة والنشـــر، القـــاهرة، الطبعة الثانية بدون تاريخ .

- ابن الأثير (أبو الحسن على بن أبى الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى)

٣٥٨) الكامل فى التاريخ، دار الكتب العلمية، بـــيروت، لبنـــان، الطبعـــة الأولى ١٩٩٦م .

- ابن مسكويه (أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب الرازى)

٣٥٩) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، الطبعـــة الثانية بدون تاريخ .

- المسير (محمد سيد أحمد)

٣٦٠) أخلاق الأسرة المسلمة،دار الطباعة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

- د / مصطفى حلمى

٣٦١) قواعد المنهج السلفى فى الفكر الإسلامى، دار الدعـــوة للطبـــع والنشـــر والتوزيع، الإسكندرية، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

- مصطفى عبد الرازق

٣٦٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة بدون تاريخ .

- د / مصطفى النشار

٣٦٣) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شـــرقى، دار قبـــاء للطباعـــة والنشـــر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م .

٣٦٤) فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م .

- د / المغربى (على عبد الفتاح)

٣٦٥) فلاسفة المغرب، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس ١٩٨٩م .

▪ المقبلى (صالح اليمنى)

٣٦٦) العلم الشامخ فى تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ .

▪ د / مقداد يالجن

٣٦٧) الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام،مكتبة الخانجى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٣م.

٣٦٨) التربية الأخلاقية الإسلامية، مكتبة الخانجى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٧م.

▪ مكدوجل(وليم)

٣٦٩) الأخلاق والسلوك فى الحياة، ترجمة جبران سليم إبراهيم، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦١م .

▪ المكى (أبو طالب محمد بن على بن عطية الحارثى)

٣٧٠) قوت القلوب، تحقيق د / عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

▪ المنذرى (زكى الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوى)

٣٧١) الترغيب والترهيب، تحقيق أيمن صالح، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٤م .

▪ ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)

٣٧٢) لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩٤م .

▪ مهرى أبو سعدة

٣٧٣) الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

▪ ابن ميمون (أبو بكر محمد بن عبد الله)

٣٧٤) شرح الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق د / أحمد حجازى السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧م .

▪ ابن ميمون (أبو عمران موسى بن ميمون الإسرائيلى الأندلسى القرطبى)

٣٧٥) دلالة الحائرين، علق عليه وترجم نصوصه العبرية د / حسين آتاى،مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة بدون تاريخ .

- ناجى التكريتى
٣٧٦) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الشئون الثقافيــــة العامة، بغداد، الطبعة الثالثة ١٩٨٨م .
- د / نادية جمال الدين
٣٧٧) فلسفة التربية عند إخوان الصفا، المركز العربى للصحافة، القاهرة ١٩٨٣م
- د / نجيب بلدى
٣٧٨) مراحل الفكر الأخلاقى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢م .
- النسائى (أبو عبد الرحمن بن شعيب بن على بن بحر بن سنان بن دينار)
٣٧٩) سنن النسائى، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٣٠م .
- د / النشار (على سامى)
٣٨٠) ديمقريطس، فيلسوف الذرة وأثره فى الفكر الفلسفى حتى عصورنا الحاضرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٧٢م .
٣٨١) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة بدون تاريخ .
- د / نظمى لوقا
٣٨٢) الحقيقة عند فلاسفة المسلمين، دار غريب للطباعة، القاهرة ١٩٨٢م .
- نوران الجزيرى
٣٨٣) قراءة فى علم الكلام، الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتـــاب، القاهرة ١٩٩٢م .
- النووى (أبو زكريا يحيى بن شرف)
٣٨٤) المنهاج شرح صحيح مسلم، تحقيق رضوان جامع رضوان، المكتب الثقـــافى للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة ٢٠٠١م .
٣٨٥) رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، تحقيق مصطفى محمد عمـــارة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بدون تاريخ .
- هادفيلد
٣٨٦) علم النفس والأخلاق، ترجمة محمد عبد الحميد أبو العزم، مكتبـــة مصــر، القاهرة ١٩٥٣م .
- هنترميد

٣٨٧)	الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د / فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٦١م .

- د /وافى (على عبد الواحد)

٣٨٨)	المسئولية والجزاء، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ١٩٨٧م .

٣٨٩)	الوراثة والبيئة، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠م .

٣٩٠)	حقوق الإنسان فى الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٧٩م

- د / أبو الوفا التفتازانى

٣٩١)	ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٩م .

- ول ديورانت

٣٩٢)	قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوى، ترجمة د / فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة ١٩٨٨م .

٣٩٣)	مباهج الفلسفة (الكتاب الأول) ترجمة د / أحمد فؤاد الأهوانى، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية ١٩٥٧م .

- د/ ولفنسون (إسرائيل)

٣٩٤)	موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٣٦م .

- وولف

٣٩٥)	فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة د / أبو العلا عفيفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٤م .

- ياقوت الحموى

٣٩٦)	معجم الأدباء، تحقيق د / إحسان عباس، دار الغرب الإسلامى بدون تاريخ .

- د / أبو اليزيد أبو زيد العجمى

٣٩٧)	الأخلاق بين العقل والنقل، دار الثقافة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٨م

- يعقوب فام

٣٩٨) البراجماتيزم أو مذهب الذرائع، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٥م .

- د / يوسف كرم

٣٩٩) تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٨٦م .

٤٠٠) تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة بدون تاريخ .

فهـــرس الموضوعات

Chapter (1) Moral norms, its term, to define the place of disagreement, the most important views and the situation of El Razy, and the predominant view.

Chapter (2) Moral values between subjectivism and objectivism, it handles with the term value, the types of value, the nature of value, its luck from subjectivism and objectivism, report of its being absolute, the cancel of saying relativism, showing its relation with relegion, man is the center of moral values in islam, to define the characteristics of moral values .

Chapter (3) Choices from moral virtues and show how to gain them. This chapter deals with the term of virtue, characteristics, conditions, divisions, how to gain it, and models of individual, family, social, political, and religious virtues.

Chapter (4) A group of vices and how to avoid them. This chapter explains and analyses many different vices and shows how it was formed, and suggests an ideal method to avoid it.

The conclusion includes the most important results of the research and recommends those followed by list of the most important sources which the research depends on.

But the study comes to the suitable shape which leads to targets that the previous curriculum demands it was divided into approach and three acts and conclusion.

The approach is a short showing of the autobiography of El Razy and his culture because this point was treated in the previous researches.

Act (1) Moral and human essence with El Razy. This act was divided into three chapters :

Chapter (1) Ethics, its definition, its subject, being the descriptive or normative, its situation from theoretical wisdom and clinical, its benefits and its relation to other sciences.

Chapter (2) Moral, its term, how it was formed, its effects, its field and its purpose .

Chapter (3) Human essence and its relation to morals.

Act (2) Moral fundaments with El Razy. it was handled in four chapters :

Chapter (1) Metaphysic and thinking fundament. it includs four in questions :

First in question : Belief.

second in question : true religion, perversity, and impression .

Third in question : The care of God to man .

Fourth in question : The issue of good and evil and its metaphysic base.

Chapter (2) The situation of man's will from obligation and choice .

Chapter (3) Moral obligation : its term, sources, fields, degrees and characteristics.

Chapter (4) Responsibility and sanction. it handles with the term of responsibility, its sources, types, fields, characteristics and main principles for feeling education. Also it handles with the term of sanction, types, statuses, and marks of getting it.

Act (3) Moral values with El Razy between theoretical research and application. it was divided into four chapters:

The summary of the research

The research takes care of the study of moral with Fakhr Edeen El Razy .

First : To the position of El Razy in Islamic thought in general and from it: "moral field"

Second : El Razy himself looks after classification in this field in which he wrote a book described by the translations described it as it is a long book in moral science. Besides it shows moral issues in his different books especially "Mafateh El Gayb".

Third : Because of the depth of moral thought with El Razy, he is able to analyse and discuss most of the thoughtful currents which the islamic environment was famous for in his age.

Fourth: To show the situation of moral from philosophy with El Razy because he was affected by previous philosophical thought with muslims and others.

Fifth : Because the curriculum of El Razy was characterized by treating moral issues in which it was argumentative impression. This is not strange because he was the leader in mixing dialectical theologie with philisophy.

Sixth : Because researchers did not deal with this important thought of El Razy except shyness.

Seventh : To show Muslims care of establishing ethics supplied from holy Quran and sunna.

Eighth : To extract islamic moral theory through the views of El Razy and his opposers in which it describes with objectivism and suits the nature of humanity. This aims to reform on two levels: thoughtful and clinical and defend the moral inclination which society suffers from.

The curriculum in this research is comparative critical analytic curriculum which concentrates on ideas at first, explain, discuss them as possible and check its harmony or not with general thoughtful current with El Razy himself and compare them with moral trends. This aims at checking the extent of thoughtful originality to El Razy that he enjoys in the field of moral or his effecting on others.

Cairo University
Faculty Of Dar EL-Uloum
Department Of Islamic Philosophy

Moral thought with Fakhr Edeen El Razy

[606 H]

Research for getting master degree

By

El Hussein Abd El Fattah Gado

Supervision

Prof. Dr / HAmed TAher

Professor of Islamic Philosophy.

Dar El- Uloum & the deputy of

Cairo University president.